

卐 श्रीः 卐

अध्यात्म-अमृत-कलश

[श्री अमृतचन्द्राचार्यकृत कलशों की स्वात्मप्रबोधिनी टीका व प्रवचन]

टीकाकार व प्रवचनकार

प० जगन्मोहनलाल सिद्धान्तशास्त्री

कटनी (म०प्र०)

सम्पादक

प० कैलाशचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री

सशोधित और परिवर्द्धित

चतुर्थ आवृत्ति : २००३

प्रकाशक

श्री चन्द्रप्रभ दिगम्बर जैन मन्दिर

कटनी, (म०प्र०)

प्रकाशक

श्री चन्द्रप्रभ दि० जैन मन्दिर

निर्माता-स० सि० कन्हैयालाल गिरधारीलालजी (तेवरी वाले)
कटनी (म० प्र०)

●

अखिल भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत्परिषद के माध्यम से
भारतीय ज्ञानपीठ द्वारा पुरस्कृत

●

प्रथमावृत्ति वीर नि० २५०३ सन् १९७७ ई०
द्वितीयावृत्ति वीर नि० २५०७ सन् १९८१ ई०
तृतीयावृत्ति वीर नि० २५१७ सन् १९९१ ई०
चतुर्थ आवृत्ति वीर नि० २५२९ सन् २००३ ई०

●

लागत मूल्य ८० रुपये

पोस्टेज अतिरिक्त

स० सि० कन्हैयालाल गिरधारीलाल चन्द्रप्रभ जिनालय के सहयोग से

●

ग्रन्थ प्राप्ति स्थान

- १ अमरचन्द्र जैन (एम ए)
मेडीक्थोर लेबोरेटरीज सुदर्शन काम्पलेक्स P Box 51
सतना (म० प्र०) ४८५००१
- २ स सि प्रसन्न कुमार जैन
सेन्ट्रल इडिया बैकर्स, कीर्ति स्तभ
कटनी (म० प्र०) ४८३५०१
- ३ श्री महावीर उदासीन आश्रम
कुण्डलपुर (दमोह) म० प्र० ४४०७७३
- ४ वर्णी दिगम्बर जैन गुरुकुल,
पिसनहारी मढिया, जबलपुर

●

मुद्रक

वर्द्धमान मुद्रणालय

जवाहरनगर कॉलोनी,

वाराणसी-२२१०१०



सन्त शिरोमणि आचार्यश्री विद्यासागर जी महाराज
जिनके सान्निध्य में टीकाकार ने कुडलपुर में १९९५ में समाधि ली थी

ग्रन्थ-प्रकाशनी संस्था तथा संस्थापक-परिवारका परिचय

श्रीमान् सवाई सिधई कन्हैयालाल गिरधारीलालजी तेवरी निवासी द्वारा कटनी नगरको अपना स्थायी निवास बना लेनेके उपरान्त कटनीमे श्री चद्रप्रभ दिगम्बर जैन मन्दिरकी स्थापना प्रथम संस्करण सन् १९७७ मे की गई थी । उसी मन्दिरकी ओरसे, जिनवाणीप्रचारके रूपमे प्रथम संस्करण सन् १९७७ मे इस ग्रन्थका प्रकाशन करके स्वाध्याय प्रेमियोंके हाथोमे भेंट किया गया था । अब यह चतुर्थ संस्करण पाठकोके हाथ देनेमे हमे प्रसन्नता है । मन्दिरके संस्थापक इस धर्मनिष्ठ परिवारका संक्षिप्त परिचय यहाँ दिया जा रहा है ।

इस परिवारका इतिहास सत्रहवीं सदीके श्री मोदी शीतलजीसे हमे ज्ञात है । इनके पुत्र श्री मोदी मरजादी हुए, इनके पुत्र श्री बहोरनजीने दमोह नगर (म० प्र०) मे जीर्ण जिनालयका (जिसका निर्माण व प्रतिष्ठा १३वीं शताब्दीमे हुई थी ऐसा मूलनायक भगवान् पार्श्वनाथजीके प्रतिमा लेखसे स्पष्ट है) नवनिर्माण कराया तथा पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा और गजस्थ महोत्सव के साथ ६१ जिन बिम्ब पञ्चमेरु पधराए । यह प्रतिष्ठा १८१४ (वि० स०) माघ सुदी १३ को सम्पन्न हुई

श्री बहोरनजी अठारहवीं शतीमे अपने पुत्र कोकाशाह सुखलालके साथ तथा भाई चूडामणि (या चिन्तामणि) के साथ सतारा (महाराष्ट्र) से इस तरफ आए थे, ऐसा परिवारके वृद्धजनोका कथन है । ये जवाहिरातका व्यापार करते थे, सागरमे भोसलोका उस समय राज्य था । इनके आश्रयसे इनका आना सागर हुआ । यद्यपि पूना सताराकी ओर परिवार जातिके लोग नहीं पाए जाते । ये परिवार जाति होते हुए भी ज्ञात होता है कि ऐसे ही व्यापार हेतु इस ओरसे वहाँ गए होंगे । जवाहिरातका व्यापार तो पुराने समयमे ऐसा ही चलता था, जिनके पास यह व्यापार था वे राजाओके पास जाकर ही इसे बेचा-खरीदा करते थे ।

यह भी संभावित है कि ये लोग गुजरात प्रदेशसे पूनाकी ओर गए हों । परिवार जातिका इतिहास यह बतलाता है कि गुजरात प्रान्तके “परमार क्षत्रियो” का ही अपभ्रंश रूप “परवार” है । परिवार जाति यद्यपि उस प्रदेशमे भी पाई नहीं जाती, केवल बुन्देलखण्ड प्रदेश ही उसका वर्तमान आवास या मूल स्थान रह गया है, तथापि श्री प० राजमलजीकी लाटी संहितामे जातियोंके या कुलोके सबधमे ऐसा लिखा गया है “ग्रामाद्यभिधया कुलम्” अर्थात् गाँवोके नाम पर कुलोके नामकरण हुए हैं । परिवार जातिमे पाए जाते मूल भी संभवतः गाँवोके नाम पर ही हैं । मूल मूल शब्दका रूपान्तर है, मूलका अर्थ मूल स्थान है । आज भी गुजराती भाइयोसे उनका परिचय प्राप्त किया जाय तो वे अपने गाँवका नाम बतानेके साथ ही कहते हैं कि हमारा मूल अमुक ग्राम है । परिवार जातीय लोग भी अपना परिचय मूलके साथ ही देते हैं । नामकरण भी प्रायः इसी प्रकार है जैसे ईडरी मूल (ईडर), रखयामूल (रखयाल) आदि । ये सब नाम गुजरात प्रदेशके नगरोके हैं । अठसका (अष्टशाखा) शब्दका प्रयोग परिवारके पूर्वजोके परिचयमे किया जाता है जो इस बातकी ओर संकेत करता है कि इन शाखाओ का मूल (जड़) अन्यत्र है । फलतः यह अनुमान भी होता है कि यह परिवार भी गुजरातसे व्यापार हेतु महाराष्ट्र आया हो ।

श्री बहोरनने दमोहको, जो सागरके समीप भोसलोका राज्य स्थान था, अपना निवास बनाया । जो जिन-मन्दिर इन्होंने वहाँ बनाया, वह आज भी बड़े मन्दिरके नामसे प्रख्यात है । उसकी प्राचीनता इस नामसे ही स्पष्ट है, अन्य मन्दिर उसके बादके हैं । कहा जाता है कि मन्दिर बहुत मजबूत है इससे जो चूना लगाया है वह शक्कर मिलाकर घोट कर बनाया गया था । चार फुटकी मोटी दीवालें हैं । मूलवेदीमें दीवाल खोदकर दो दरवाजे लगाए गए तो खोदने बनानेमें १२ दिन लगे । सब्बले मारने पर दीवालकी मजबूतीके कारण वह उचट जाती थीं ।

वृद्धजन ऐसा कहते हैं कि जब श्री मन्दिर बनानेका कार्य प्रारंभ किया गया उसी समय एक १००-२०० बैलोका शक्करका टाँडा लेकर कोई व्यापारी बेचने आया । दमोह छोटा नगर था कोई खरीददार न था । कुछ लोगोंने व्यापारीसे कहा कि यहाँ बाहिरसे श्री बहोरनजी जौहरी आए हैं वे मन्दिर बना रहे हैं । गजरथ भी होगा, जीमनवार भी होगी, उसमें शक्कर लगेगी । वहाँ ले जाओ वे खरीद लेगे । व्यापारी उनके पास गए, और शक्कर लेनेकी प्रार्थना की । यद्यपि श्री बहोरनजी तो केवल जीर्णमन्दिरको नवीन बना देना चाहते थे । नीव खुदाई थी—मन्दिर बननेमें वर्षोंकी देर थी, पर जब व्यापारीकी बात सुनी तो समझा कि लोगोका यह व्यग हमारी ओर है जो शक्कर बेचनेवाले व्यापारीको जेवनार गजरथकी बात कहकर इस ओर भेजा है । चलो यह भी उत्तम सम्मति है कि इन वचनोको हम पूरा कर सके और गजरथ पञ्चकल्याणक भी कर सके । पर आज शक्करका क्या उपयोग है । भाईने कहा कि शक्कर आ ही गई है तो इसे चूनामें डलवा दो मन्दिर पक्का हो जायगा—व्यग बाणोका उत्तर यही है । भाईकी सम्मतिसे श्री बहोरनजीने वह पूरा टाँडा खरीद लिया और सब शक्कर चूनेके खाँचोमें पटकवा दी । फलत मन्दिर मजबूत बना । मन्दिरकी पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा भी गजरथ महोत्सवके साथ सम्पन्न हुई । प्रतिष्ठित जिन बिम्ब पर जो लेख उत्कीर्ण हैं उनमेंसे एकका उल्लेख इस प्रकार है—

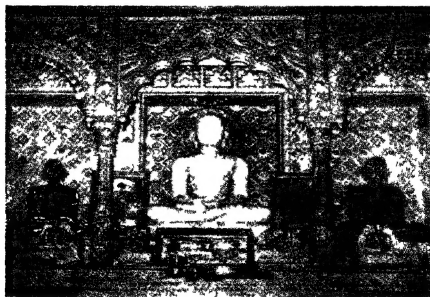
“ श्री मूलसधे सरस्वती गच्छे बलात्कारगणे श्री चन्द्रपुरीपट्टे भट्टारक श्री सुरेन्द्रकीर्ति तत्पट्टमध्य भट्टारक श्री महेन्द्रकीर्तिदेवजी तत् श्री आम्यायमध्ये परवारजाति गाहीमूर गोहिल्ल गोत्र श्री चौधरी शीतल तस्य पुत्र मरजादी तस्य भार्या मनरगदे तद्गर्भसमुद्भूतो पुत्ररत्न श्री बहोरन भाई चूरामन (चिन्तामन) चौधरीसे सिधई कहाए । देश बुन्देलखण्डमे गाँव दमोह विषे प्रतिष्ठा कराई । स० १८१४ माह सुदी १३ श्री पार्श्वनाथजी बिब ६१ मेरु पाँच श्री बहोरनजी चिन्तामन—

इस प्रकारका लेख अनेक प्रतिमाओ तथा मेरु पर है । एक मेरुलेखमें पुत्र सुखलालकोका शाहका भी उल्लेख है तथा भाई चिन्तामनके कासीराम-वीरावदन-सहजराम इन तीन पुत्रोका उल्लेख है । श्री कोकाशाहके पुत्र श्री दयालचदजी तथा दयाचदजीके (१) देवीलाल (२) नन्हेलाल (३) मुरलीधर (४) झल्लेलाल (५) दुलारेलाल ये पाँच पुत्र हुए ।

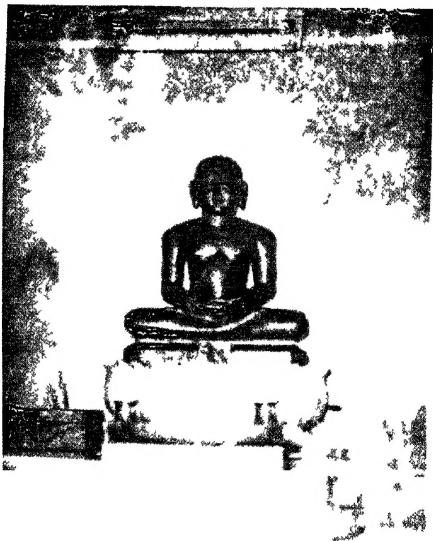
करीब १०० वर्ष दमोहमें रहनेके बाद परिवारके उक्त पाँचो भाई दमोहसे चलकर तेवरी (जबलपुर) आ गए । सभवत भोसलोके प्रभुत्वका समाप्ति ब्रिटिश राज्यमें हो जानेसे जवाहिरातका व्यापार भी इनका मन्द पड़ गया । तेवरीके आस-पासके जंगलोमें हरा बहुत होता है उसके ठेका लेनेका काम इन्होंने प्रारंभ किया ।



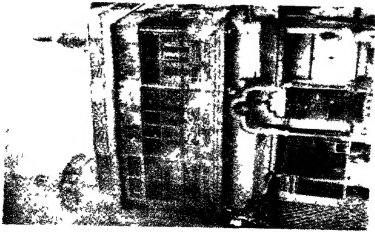
श्री चन्द्रप्रभ दिगम्बर जैन मन्दिर कटनी
(निर्माता स० सि० कन्हैयालाल गिरधारीलाल तेवरी वाले)



मन्दिर की स्वर्ण जड़ित मूलवेदी



श्री चन्द्रप्रभ दिगम्बर जैन मन्दिर कटना क सरस्वता भवन का वटा र
भगवान महावीर



कटनी में सिधई परिवार द्वारा निर्मित श्री चन्द्रप्रभु जिनालय का
प्रवेश द्वार और शिखर

रत्नत्रय की प्रतिमूर्ति (जिनकी अब स्मृति शेष रह गयी है)



प० फूलचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्री



प० कैलाशचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्री



प० जगन्मोहन लालजी सिद्धान्तशास्त्री

स्व० म० सि० धन्यकुमार जी ने प्रथम बार १९७७ में इस ग्रन्थ का प्रकाशन मॉरिंगी की द्रष्टा में किया था जो अब अनुकरणीय हो गया है यह ग्रन्थ निश्चय और व्यवहार के समन्वय तथा भूमिका, आचार व्यवहार में घाटित करके मैत्री रूप (अनेकात रूप) में प्रस्तुत करके इन दो कर्कड़ों को जाटन का सफल प्रयास है । कलशो के माध्यम से उठाये गये प्रश्नों की शैली में समाधान सगलता से प्रस्तुत किया गया है जो आज की पीढ़ी के उठे सवाल का सम्यक उत्तर तथा सम्यक् विचारा का स्वात सुगमता से उपलब्ध है ।

ग्रन्थ की उपादेयता इससे प्रमाणित है कि हमें अध्यात्मिक ग्रन्थ का यह चौथा प्रकाशन आपके सामने है । स्वाध्याय की रुचि बढ़ाने में यह हितकारी मिट्टी हुआ है ।

गुरुपुत्र

अमर चद्र	सुपुत्र	स०सि० प्रसन्न कुमार	धन्य कुमार
प्रमोद कुमार	प० जगन्मोहन लाल शास्त्री	स०सि० अनिल कुमार	अभय कुमार
	कटनी	स०सि० शांति कुमार	जय कुमार

सर्वाहकार-कन्हैयालाल गिरधारीलाल चन्द्रप्रभ दि० जैन मंदिर, कटनी

स० १९२६ में तेवरी में भी जिनमंदिर बनवाया तथा बिलहरी (पुष्पावती नगरी) जो कटनी से १६ कि० मी० प्राचीन ऐतिहासिक नगरी है वहाँ स० १९२७ में पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा के अवसर पर भगवान् पार्श्वनाथ तथा अन्य जिनबिंबोंकी प्रतिष्ठा कराकर तेवरी जिनमंदिरमें पधराई । श्री झल्लेलालजीके सुपुत्र करगेलालजी तथा उनके सुपुत्र श्री हुकुमचंदका परिवार आज भी उस नगर में हैं जो श्री मन्दिरजीकी पूजा-प्रभावना तथा सञ्चालन स्वयं अपनी ओरसे करते हैं ।

श्री देवीलाल, नन्हैलालजी, मुरलीधरजी कटनी आए, यहाँ कपड़ेका व्यापार प्रारंभ किया । वि० स० १९४५ में कटनीमें एक विशाल सुन्दर जिनालय बनाया तथा माघ शुक्ल ४ को पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा व पुन गजरथ महोत्सव किया । इस प्रतिष्ठाके समय इनकी पूर्व प्राप्त सिंघई पदवीको सवाई सिंघईके रूपमें समाजने प्रदान की । कटनी स्थित श्री मूलनायक भगवान् चन्द्रप्रभकी प्रतिमाका प्रशस्ति लेख इस प्रकार है—

मूलसधे सरस्वतीगच्छे बलात्कारगणे श्री कुदकुद आचार्य आम्नाय परवारवशे गाहेमूर गोहिल्लगोत्रे सिंघई देवीलाल नन्हैलालादिभि प्रतिष्ठापितम् मुडवारा (कटनी) नाम नगरे स० १९४५ माघशुक्ल ४ प्रतिष्ठापितं शुभ भवतु मंगल ददातु ।

श्री पुष्पदन्त भगवान्का प्रतिमालेख निम्न प्रकार है—

स० १९५१ माघ सुदी १० दिगम्बर आम्नाय कुदकुदाचार्य उपदेशात् सतनाया प्रतिष्ठित स० सि० कन्हैयालाल गिरधारी लाल प्रणमति कटनी । स० २०२५ में इसी मन्दिरमें भगवान् महावीरजीको प्रतिमा पधारकर कटनीमें वेदी प्रतिष्ठा की । कपड़ेकी दुकान श्री मुरलीधरजीके सुपुत्र कन्हैयालाल गिरधारीलालजीके नामसे प्रारम्भ हुई ।

ये पाँच भाई थे । कन्हैयालाल, गिरधारीलाल, रतनचंद, दरबारीलाल और परमानंद । ज्येष्ठ भाई कन्हैयालाल सर्वमान्य थे । कटनी में जैन विद्यालय एवं छात्रावास की स्थापना में इनका प्रमुख योगदान रहा । इनके कोई पुत्र न थे—उन्होंने प० जन्मोहनलालजी को अपना मानस पुत्र मान रखा था । दरबारीलाल जी के धन्यकुमार (ज्येष्ठ) तथा रतनचन्द जी के अभयकुमार-जयकुमार दो अनुज थे । स० सि० धन्यकुमारजी ने समाज में विशेष प्रतिष्ठा प्राप्त की तथा जयकुमार धार्मिक एवं कटनी समाज के जीवनपर्यंत अध्यक्ष रहे । स० सि० अभयकुमार जी अनेक ट्रस्टों के ट्रस्टी तथा अब अस्वस्थ एवं वृद्ध हैं ।

शताब्दी पूर्व इस परिवार ने कटनी स्थित मंदिर में अच्छी अचल सम्पत्ति लगाई थी जिसकी आय से मंदिर की व्यवस्था तथा चारों प्रकार के दान में व्यय होता है । विगत ७० वर्ष से कन्हैयालाल गिरधारीलाल नाम से धर्मार्थ औषधालय चल रहा है । इस मंदिर की ओर से जिनवाणी के प्रकाशन-प्रचार एवं प्रसार में व्यय करना एक आदर्श कार्य है ।

परिवार की तीसरी पीढ़ी में स० सि० धन्य कुमारजी के चार पुत्र केशव कुमार, प्रसन्न कुमार, सुनील कुमार, सुधीर कुमार हैं । अभय कुमार जी के दो अजित कुमार एवं अनिल कुमार हैं । जयकुमार जी के तीन श्रेयाश कुमार, शांतिकुमार, सनतकुमार हैं ।

पूरा परिवार धर्मनिष्ठ एवं सामाजिक, शैक्षणिक, धार्मिक कार्यों में रुचि लेते हैं । परिवार द्वारा

स्थापित ट्रस्टो से चारों प्रकार के दानों की व्यवस्था उदारता पूर्वक करते हैं ।

आचार्य श्री विद्यासागर महाराज के शिष्य १०८ मुनि समतासागर प्रमाण सागरजी के प्रेरणा से, कटनी शहर से लगी १५ एकड़ भूमि "दयोदय" (पशु-सेवा सरक्षण सस्थान) के लिए अर्पित की है । स्थानीय जैन पाठशाला के (स्थापित सन् १९१५) धर्मशाला विभाग के भवन में एक विशाल हाल का निर्माण (५ लाख की लागत से) स० सि० कन्हैयालाल जी की स्मृति में बनवाया है । आचार्यश्री १०८ विद्यासागर जी महाराज की उपस्थिति में—कुण्डलपुर (दमोह) स्थित महावीर उदासीन आश्रम (स्थापित १९१५—सस्थापक श्री गोकुलचन्द्रजी वर्णी—जिनसे पू० गणेश प्रसाद जी वर्णी ने कुण्डलपुर क्षेत्र में सप्तम प्रतिमा की दीक्षा ली थी—एव स्व० प० जगन्मोहनलालजी शास्त्री (कटनी) जो सस्थापक के पुत्र थे और जिन्होंने आचार्य श्री विद्यासागरजी महाराज के ससध सान्निध्यमें सल्लेखना पूर्वक समाधि प्राप्त की थी । के जर्जर हो जाने के कारण एक नवीन सुविधा-जनक उदासीन आश्रम के लिए भवन दस लाख रु० की लागत बनाने का सकल्प लिया है । आज भी पूर्वजों द्वारा स्थापित निम्न सस्थाएँ कटनी नगर में चल रही हैं ।

१ कन्हैयालाल गिरधारी लाल श्री चन्द्रप्रभु दि० जैन मंदिर (सन् १८८८)

२ स० सि० कन्हैयालाल रतनचन्द जैन शिक्षा ट्रस्ट (स्थापित सन् १९१५)

३ स० सि० कन्हैयालाल गिरधारीलाल धर्मार्थ औषधालय (स्था० १९३५)

४ स० सि० धन्यकुमार अमवकुमार शिक्षा ट्रस्ट

५ स० सि० मुरलीधर कन्हैयालाल ट्रस्ट

ऐसे उदार परिवार की हम मंगलकामना करते हैं और आशा करता हूँ कि उत्साहपूर्वक पूर्वजों की कीर्ति को उज्ज्वल करते उदारता से ट्रस्टों का मदिरों का औषधालय एव पशुशाला का संचालन-संवर्धन करके धर्म एव जन सेवा करते रहे ।

श्री महावीर उदासीन आश्रम,

कुण्डलपुर

रक्षाबधन, २००३

ब्र० अमरचंद जैन

(MA)

(संयोजक-सर्वाहकार)

श्री दि० जैन चन्द्रप्रभु मंदिर, कटनी



प्राक्कथन

यह एक आश्चर्य की ही बात है कि प्रायः एक हजार वर्ष तक किसी भी पुराणकार या साहित्यकार ने, आचार्य कुन्दकुन्द का स्मरण नहीं किया। यद्यपि उनके ग्रन्थों में पाई जानेवाली गाथाएँ यतिवृषभकी तिलोयपण्णत्ति जैसे प्राचीन ग्रन्थोंमें, पूज्यपादकी सर्वार्थसिद्धिमें, अकलंकदेवके तत्त्वार्थवार्तिक और विद्यानन्दकी अष्ट-सहस्रीमें उपलब्ध हैं। निश्चयनयकी भी चर्चा अकलंकदेव और विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें मिलती है। आचार्य अमृतचन्द्र तो इन सबके पश्चात् हुए हैं, पर उन्होंने ही सर्वप्रथम कुन्दकुन्दके समयसार, प्रवचनसार और पञ्चास्तिकाय पर अपनी टीकाएँ रची और एक तरहसे उपेक्षित कुन्दकुन्द, जिनशासनके सिरमौर बन गये। भगवान् महावीर और गौतम गणधरके पश्चात् उन्हीका स्मरण किया जाने लगा, तथा दिगम्बर जैन आम्नाय कुन्दकुन्दाम्नाय कही जाने लगी। प्रायः भट्टारक परम्पराके आचार्योंने भी अपनेको कुन्दकुन्दाम्नायी ही माना। उनका सध मूलसध कहलाया। क्या इस सबका श्रेय आचार्य अमृतचन्द्रको देना उचित होगा? कहावत है—“गुण न हिरानो गुणगाहक हिरानो है।” आचार्य कुन्दकुन्दके समयसारमें जो गुण भरा हुआ था उस गुणका ग्राहक आचार्य अमृतचन्द्रसे पहले हिराया हुआ था। यद्यपि दर्शनशास्त्र और सिद्धान्तके बड़े-बड़े दिग्गज आचार्य और ग्रन्थकार हुए किन्तु अध्यात्मरसकी सरितामें अपनेको निमज्जित कर देनेवाले आचार्य अमृतचन्द्र ही हुए। उन्होंने ही अध्यात्म-सागरका अव-गाहन करके उसमेंसे अध्यात्मतरंगिणीका प्रादुर्भाव किया।

समस्त जिनशासन अध्यात्मरूप है, उसमें जो भौतिक कर्मवादका या लोकवादका कथन है वह भी अध्यात्म प्रेरित ही है। किन्तु अध्यात्म प्रेरितमें और अध्यात्ममें अन्तर है। जैन सिद्धान्त अध्यात्मकी ओर प्रेरित अवश्य करता है किन्तु अध्यात्मसमय नहीं है। जैसे गोमटसारमें भी जीवका विवेचन है। वह विवेचन ससारी जीवका है। उसमें गुणस्थान, मार्गणास्थान और जीव समासके द्वारा जीवका विवेचन है। उसे पङ्क-कर ससारी जीवका तो परिज्ञान होता है, किन्तु शुद्ध जीवका परिज्ञान नहीं होता। होता भी है तो अन्तमें जाकर होता है, वह भी उतनी स्पष्टतासे नहीं होता। किन्तु अध्यात्म समुद्र समयसारमें तो उतरते ही शुद्ध आत्मा दृष्टि पथमें आये बिना नहीं रहता। यही दोनोंमें अन्तर है।

अध्यात्मके प्रवर्तक होते हुए भी कुन्दकुन्द और अमृतचन्द्रने सिद्धान्त या व्यवहारकी उपेक्षा नहीं की। आचार्य कुन्दकुन्दने समयसारके अतिरिक्त प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय तथा अन्य प्रामुख्यसे जैन सिद्धान्त और जैन आचारका वर्णन किया और अमृतचन्द्रने तत्त्वार्थसूत्र को लेकर तत्त्वार्थसार रचा तथा आचाराचारको लेकर पुरु-षार्थसिद्धधुपाय रचा। किन्तु उनकी इन दोनों रचनाओंमें उनके अध्यात्मकी स्पष्ट छाप

है, जो इन विषयोंकी अन्य रचनाओंमें नहीं पाई जाती। पुरुषार्थसिद्धयुपायके प्रारम्भमें ही वह निश्चय और व्यवहारकी व्याख्या करते हुए कहते हैं कि जो केवल व्यवहारको ही जानता है वह देशनाका पात्र नहीं है। क्योंकि जैसे जिसने सिंह नहीं देखा है उसे बिलावके समान सिंह होता है ऐसा कहने पर वह बिलावको ही सिंह मानने लगता है, वैसे ही निश्चयको न जाननेवाला व्यवहारको ही निश्चय मान बैठता है। आज प्रायः यही देखा जाता है। समयसारका पठन-पाठन प्रवर्तित न होनेसे विद्वानोंकी भी दृष्टि एकांगी बन गयी है। इसके साथ ही समयसारके प्रेमी पाठक भी एकमात्र निश्चयको उपादेय मानकर व्यवहारकी उपेक्षा करते हैं। किन्तु अध्यात्मगुरु अमृतचन्द्राचार्य कहते हैं कि व्यवहार और निश्चयको जानकर जो दोनोंमें मध्यस्थ रहता है—एकसे राग और दूसरेसे द्वेष नहीं करता, वही उपदेशका सम्पूर्ण फल प्राप्त करता है। अमृतचन्द्रजीके इस निश्चय पर किसी विरलेकी ही दृष्टि है, अन्यथा तो आज तत्त्वज्ञोंमें भी व्यवहार और निश्चयका द्वन्द्व छिड़ा हुआ है।

निश्चय और व्यवहारमें विरोध—समयसारमें निश्चयको भूतार्थ और व्यवहारको अमृतार्थ कहा है। समयसारके आद्य भाषाटीकाकार प० जयचन्द्रजी ने लिखा है—व्यवहारनय अमृतार्थ होनेसे अविद्यमान असत्य अमृतार्थको प्रकट करता है। केवल शुद्धनय ही भूतार्थ होनेसे विद्यमान सत्य भूतार्थको प्रकट करता है। अमृतचन्द्रजीने अपनी टीकामें अमृतार्थका अर्थ अमृत—अर्थ और भूतार्थका अर्थ भूत—अर्थ ही किया है, किन्तु दूसरे टीकाकार जयसेनाचार्यने व्यवहारको अमृतार्थ और भूतार्थ कहा है और निश्चयनयको शुद्ध और अशुद्ध कहा है। इस तरह उन्होंने चार नय कहे हैं। सद्भूत व्यवहारनय, असद्भूत व्यवहारनय, शुद्ध निश्चयनय, अशुद्ध निश्चयनय। किन्तु भूतार्थ अर्थात् सद्भूत व्यवहारनय और निश्चयनय एक नहीं हैं। व्यवहारनय भेदको विषय करता है अतः सद्भूत व्यवहारनय एक ही वस्तुमें भेद व्यवहार करता है। जैसे समयसार गाथा ७ में कहा है कि व्यवहारनयसे ज्ञानीके दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य कहे जाते हैं। यहाँ व्यवहारनयसे मतलब सद्भूत व्यवहारनयसे है, तथा अमृतार्थ निश्चयनयसे मतलब अशुद्ध निश्चयनयसे है। उपाधि सहित गुण-गुणीमें अभेदको विषय करनेवाला अशुद्ध निश्चयनय है जैसे मतिज्ञान आदिको जीव कहना। अतः इन भेदोंके आधार पर निश्चय और व्यवहारकी समानता देखना उचित नहीं है। आचार्य जयसेनने ही अपनी टीकामें कई स्थलों पर कहा है कि शुद्ध निश्चयकी अपेक्षा अशुद्ध निश्चय भी व्यवहार ही है। अतः नम बो ही हैं निश्चय और व्यवहार। इन दोनों नयोंमें विरोध है। निश्चयनय जीवोंको अबद्ध, अस्पृष्ट आदि देखता है और व्यवहारनय बद्ध स्पृष्ट आदि देखता है। इनमेंसे अबद्धता अस्पृष्टता आदि भूतार्थ है क्योंकि जीव स्वरूपसे अबद्ध और अस्पृष्ट है। तथा बद्धता स्पृष्टता आदि अमृतार्थ है क्योंकि जीवके स्वरूपमें नहीं है।

जयसेनाचार्यने भी अपनी टीकामें भूतार्थका अर्थ सत्यार्थ और अमृतार्थका अर्थ असत्यार्थ कहा है। उन्होंने भी आचार्य अमृतचन्द्रका ही दृष्टान्त उपस्थित करते

हुए कहा है कि जैमे कोई ग्रामोण गदले जलको ही जल मानकर पीता है किन्तु विवेकी पुरुष गदले जलमे निर्मली डालकर निर्मल जल पीता है उसी प्रकार स्वसवेदन रूप भेदभावनासे शून्य मनुष्य, आत्माको मिथ्यात्व रागादि विभाव परिणाम सहित ही अनुभव करते हैं, अर्थात् दोनोंके भेदको नहीं जानते। किन्तु सम्यग्दृष्टी निर्मलीके समान निश्चयनयका आश्रय करके शुद्ध आत्माका अनुभव करते हैं।

इस दृष्टान्तसे निश्चय और व्यवहार की भूताथता और अभूताथता स्पष्ट हो जाती है। व्यवहारनय अभूतार्थ है इसका मतलब यह नहीं है कि वर्तमान मे आत्माका अशुद्ध दशा नहीं है। वह है, किन्तु आगन्तुक होनेसे आत्माके स्वरूपमे नहीं है जबकि शुद्धता आत्मस्वरूप है। अतः शुद्धात्माके अनुभवनसे शुद्धात्माकी और अशुद्धात्माके अनुभवनसे अशुद्धात्माकी प्राप्ति होती है। इसीसे व्यवहार परमार्थका प्रतिपादक होने पर भी हेय है। किन्तु वह सर्वथा ही हेय नहीं है, प्रारम्भिक दशामे उपयोगी भी है।

अमृत कलश

आचार्य अमृतचन्द्रने अपनी टीकामे समयसारके भावको पद्यबद्ध करनेकी दृष्टि से जो पद्य रचे हैं उन्हें 'समयसार कलश' नाम किसने दिया यह तो अन्वेषणीय है, किन्तु जिसने भी दिया उसने उन्हें सर्वथा उपयुक्त नाम दिया है। सचमुचमे अमृतचन्द्रजीके वे पद्य समयसार रूपी मन्दिरके शिखर पर कलश स्वरूप ही हैं। उनपर आचार्य शुभचन्द्रने सस्कृत टीका रची और पाण्डे राजमल्लने भाषा टीका रची। उमीके आधार पर कविवर बनारसीदासने समयसार नाटक रचा और इस तरह आचार्य अमृतचन्द्रके वे पद्य एक स्वतन्त्र ग्रन्थके रूपमे प्रवर्तित हुए। वे पद्य इतने मनोरम और भावपूर्ण हैं कि सस्कृत भाषाका साधारण पाठक भी उनका रसास्वादन कर सकता है।

मेरे मित्र तथा सहाध्यायी और सहकर्मा प० जगन्मोहनलालजीने स्वान्तःसुखाय एक भाषा टीका लिखी जो पाठकोके सामने है। इस टीकामे अन्वयार्थ और भावार्थके साथ जो प्रश्न-उत्तर दिये गये हैं उनसे इस टीकाका महत्त्व बढ़ गया है। उनके द्वारा पण्डितजीने आजके समयमे प्रवर्तित विवादों और चर्चाओंका ही समाधान करने का प्रयत्न किया है। यहाँ हम उनके उन समाधानोंमेसे कुछकी चर्चा करेंगे।

नयोके स्वरूपको स्पष्ट करते हुए पण्डितजीने लिखा है—

“नय पक्ष दोनो है और अपनी-अपनी दृष्टिसे दोनो सही है। एक नय अपने पक्षका प्रतिपादन करते हुए भी अपरनयकी सत्यताको जानता है। तथा दूसरा नय भी ऐसा ही करता है। तथापि अनेक जन एक नयको दृष्टिमे रखकर उसके विषयको सत्य तथा अपरको असत्य कहते हैं और विवादमे पड़ जाते हैं। मूल उद्देश्य तो नयो द्वारा उसका स्वरूप जानकर आत्माको पवित्र बनानेका है, उसे भूल जाते हैं और विवादमे पड़ जाते हैं यद्यपि आगममे पर्यायाधिक नयको व्यवहारनय कहा है और उसे असत्यार्थ कहा है, सो ऐसा न समझना कि वह सर्वथा मिथ्या वस्तुको प्रतिपादन करता है अतः व्यवहारनयका प्रयोक्ता मिथ्यादृष्टि है।” यहाँ प्रश्न होता है कि फिर

उसे आगममे असत्य क्यों कहा ? उत्तर है कि उसे ही परमार्थ समझना असत्य है ।”

पण्डितजीने सत्यार्थका अर्थ निजके लिये उपादेय तथा असत्यार्थका अर्थ निजके लिये अनुपादेय किया है । इसके पूर्वमे उन्होने लिखा है—‘निजकी सत्तासे सम्बन्धित अपने ज्ञायक स्वभावको ही वह सत्यार्थ और निजको सत्तासे भिन्न समस्त द्रव्य क्षेत्र काल भावको असत्यार्थ मानता है क्योंकि वे उसको मत्तासे अनुस्यूत नहीं हैं ।’ जो निजकी सत्तासे अनुस्यूत है अर्थात् आत्माके साथ तादात्म्य है वह सत्यार्थ है, शेष सब असत्यार्थ है । जो सत्यार्थ है वह निश्चयनयका विषय होनेसे निश्चयनय सत्यार्थ है । और व्यवहारनय असत्यार्थ है क्योंकि वह परके सयोगसे जन्य नैमित्तिक भावोको भी वस्तुका स्वभाव कहता है ।

इसपर प्रश्न और समाधान पण्डित जीने इस प्रकार किया है—

प्रश्न—जब आत्मा वर्तमानमे प्रत्यक्ष ससारी, सदेही, कर्म-नोकर्मभाव संयुक्त है तब इसे असत्य कैसे माना जाये ?

समाधान—यह असत्य नहीं है पर जीवको यह पर्यायमात्र है, स्वभाव नहीं है संसारी दशा कर्मनिमित्त जन्य होनेसे नैमित्तिक विकारी दशा है । स्वाभाविक दशा तो इन सयोगोके दूर होने पर प्रकट होगी, अन्यत्रसे नहीं आयेगी ।

आगे एक प्रश्न और समाधान इस प्रकार है—

प्रश्न—शुद्धात्मामे भले ही रागादि न हो, अशुद्धात्मामे तो उनका अस्तित्व है ।

समाधान—अवश्य है और उस दृष्टिसे वह सब सत्य ही है, असत्य नहीं है । किन्तु जड़ कर्मके निमित्तसे उत्पन्न विकार आत्मस्वभाव न होनेसे आत्मद्रव्यकी गणनामे नहीं आता । अतः शुद्धनयके द्वारा अपनी आत्माके सही शुद्ध स्वरूपमे वर्तमान दशामे पाये जानेवाले आत्ममिन्न विकारोको ओझल करके देखो । ऐसा करनेसे ही लक्ष्यकी प्राप्ति होगी ।

ऊपरके समाधानमे पण्डित जीने विकारको जड़ कर्मके निमित्तसे उत्पन्न कहा है । यह केवल व्यावहारिक भाषा है । यथार्थमे उनका ऐसा अभिप्राय नहीं है क्योंकि निमित्तकी चर्चा करते हुए उन्होने लिखा है—

प्रश्न—जब बिना कर्मोदयके विकार उत्पन्न नहीं होता तब उसका कारण तो कर्मोदय रूप परपदार्थ ही है । यदि स्वयंके कारण हो तो सिद्ध भगवान्मे भी स्वयंके कारण विकारी भाव उत्पन्न होना चाहिए ।

समाधान—ऐसा नहीं है । कर्म जड़ पुद्गल द्रव्य है । उसकी उदय रूप अवस्था कर्ममे होती है अतः कर्ममे ही उदय, उपशम, क्षय, क्षयोपशमादि पर्यायभेद बताये गये हैं । यदि कर्मका उदय जीवमे भी उदय रूप हो तो कर्मका क्षय होनेसे जीवका भी क्षय हो जायेगा । अतः सिद्ध है कि प्रत्येक द्रव्यमे अपनी-अपनी पर्याय स्वयंकी, उस

समयकी योग्यतामे होती है तथापि उन पर्यायोंमे परकी अनुकूलता निमित्त होती है। उस कर्मोदय रूप अनुकूल निमित्तका अवलम्बन कर, जीव अपनेमे विकारी पर्याय उत्पन्न करता है, यह उसका विपरीत पुष्टार्थ है। निमित्त विकार उत्पन्न करता है यह कथन, उपचरित कथन, व्यवहारनयका कथन है।

उक्त विषयमे पञ्चास्तिकाय और उसकी टीकामे जो कुछ कहा गया है उसे यहाँ दे देना उचित होगा—

गाथा ५८ की टीकामे अमृतचन्द्रजी लिखते हैं—

अथवा उदय, उपशम, लय, क्षयोपशम रूप चार अवस्थाएँ द्रव्य कर्मोंकी ही हैं। जीवकी अवस्था तो मात्र एक परिणामरूप ही है। इसलिए उदय आदिके द्वारा होनेवाले आत्माके भावोका निमित्तमात्र भूत उस प्रकारकी अवस्था रूपसे स्वयं परिणमित होनेके कारण द्रव्य कर्म भी व्यवहारनयसे आत्माके भावोका कर्त्ता कहा जाता है।

इसपरसे आचार्य कुन्दकुन्दने ही यह पूर्वपक्ष उपस्थित किया—यदि औदयिक आदि रूप जीवका भाव कर्मके द्वारा किया जाता है तो जीव उसका कर्त्ता नहीं है। किन्तु जीवका अकर्त्तापिना इष्ट नहीं है। तब पारिदोष्यसे जीवको द्रव्य कर्मका कर्त्तापिना प्राप्त होता है। किन्तु वह कैसे हो सकता है, क्योंकि निश्चय नयसे आत्मा अपने भावको छोड़कर अन्य कुछ भी नहीं करता ?

इस पूर्वपक्षके उत्तरमे सिद्धान्तपक्ष उपस्थित करते हुए आचार्य कहते हैं—व्यवहारसे निमित्तमात्र होनेसे जीव भावका कर्म कर्त्ता है और कर्मका भी जीव भाव कर्त्ता है। किन्तु निश्चयसे न जीव भावोका कर्म कर्त्ता है और न कर्मका कर्त्ता जीव भाव है, किन्तु वे कर्त्ताके बिना भी नहीं होते अतः निश्चयसे जीवके भावोका कर्त्ता जीव है, और कर्मभावका कर्त्ता कर्म है। इस तरह निश्चयसे जीव अपने भावोका कर्त्ता और पुद्गल कर्मोंका अकर्त्ता है यह जिनागम है।

समयसारके कर्त्तृ कर्माधिकारमे इसीका विवेचन है, और मोक्षमार्गकी दृष्टिमे उसका विशेष महत्त्व है। जब जीव और अजीव स्वतन्त्र द्रव्य है तब उनका सम्बन्ध और बन्ध पर्याय कैसे होती है और वह कैसे मिटती है यह मुख्य प्रश्न है। इसका उत्तर इमो अधिकारमे है। जीवके परिणामका निमित्त पाकर पुद्गल कर्म वर्गणाएँ कर्म रूपमे परिणमन करती हैं और पुद्गल कर्मके उदयका निमित्त पाकर जीवके परिणाम होते हैं। यह सिद्धान्त सर्वमान्य है। फिर भी जीव और पुद्गलमे परस्परमे कर्त्ता-कर्म भाव नहीं है। क्योंकि न तो जीव कर्मके गुणोको करता है और न कर्म जीवके गुणोको करता है। किन्तु उन दोनोंमे निमित्त नैमित्तिकपना होनेसे परिणाम होता है। दोनोंमे निमित्त नैमित्तिक भाव मात्रका निषेध नहीं है क्योंकि परस्परमे निमित्त मात्र होनेसे ही दोनोंका परिणाम होता है। इस निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध के कारण व्यवहार नयसे जीव पुद्गल कर्मका कर्त्ता भोक्ता और पुद्गल जीव भावका कर्त्ता कहा जाता है। परमार्थमे जीव न तो पुद्गल कर्मको करता है और न पुद्गल कर्मको

भोगता है। यदि जीव पुद्गल कर्मको भी कर्ते और भोगे तो वह दो द्रव्योंकी क्रियाका कर्त्ता बन जायगा, क्योंकि उसने अपने परिणामको भी किया व भोगा और पुद्गल कर्मको भी किया व भोगा। और एक द्रव्य दो द्रव्योंकी क्रियाका कर्त्ता नहीं होता, जो ऐसा नहीं मानता वह सम्यग्दृष्टि नहीं हो सकता।

पण्डित जीने पृष्ठ ८० पर प्रश्नों और समाधानके रूपमें इसपर विस्तारसे प्रकाश डाला है। यह सब कथन किसीकी कल्पनासे प्रसृत नहीं है। यह तो समयसार का ही हार्द है। जो उससे अर्नाभज्ञ है और वस्तुस्वरूपका विचार नहीं करते उन्हें ही यह भ्रमपूर्ण प्रतीत होता है। और यह भ्रम ससारका कारण बना हुआ है। आश्चर्य यही है कि जो ससारके कारण भ्रमजालको छोड़ना या छुड़ाना चाहते हैं वे भी व्यवहारनयके भ्रमजालको ही परमार्थ मानकर उसीमें उलझे रह जाते हैं। व्यवहारका मोह उनसे नहीं छूटता।

पण्डित जीने भी लिखा है—“अबतक रागका कारण कर्मोदय और कर्मका कारण जीवका राग मानते आये हैं। अत उक्त कथन सामान्यतया लोगोंको, जो कुछ आगमके अभ्यासो है, उनके भी मनमें नहीं बैठता। इसका कारण यह है कि परमे कर्तृत्व बुद्धिकी जो भूल अनादिसे चली आती है उसीके परिप्रेक्ष्यमें आगमका अभ्यास किया है। जिसके कारण, निमित्त कारणको ही मुख्य कारण मान बैठे हैं, अन्तरंग कारणको, जो मुख्य है, उसे गौण कर रखा है। अथवा उसकी कारणताको लँगड़ा कारण समझा है, और यह समझा है कि उसका लगडापन निमित्त ही मिटाता है।

यद्यपि कार्यमें अन्तरंग बहिरंग दोनों कारण माने गये हैं तथापि अन्तरंग कारण मुख्य कारण है और बहिरंग कारणको उपचारसे कारण माना गया है। वह यथार्थ कारण नहीं है। परन्तु अनादिकी भूलमें जो परको ही कर्त्ता माननेका भ्रमपूर्ण ज्ञान चला आता है, उसके कारण अन्तरंग कारणकी कारणता उपेक्षित हो गयी है और बाह्य निमित्त कारणमें ही कर्तृत्वकी मान्यता दृढ़ हो गई है। यह मान्यता आगमाभ्यास करने पर भी दूर नहीं हुई। आगमका अर्थ भी अपनी मान्यताके अनुसार लगा लिया जाता है।’ (पृ० ९९)

पण्डित जीका उक्त कथन यथार्थ है। इसीमें प्रचलित विवाद नहीं मिटते।

शुभोपयोग और पुण्यबन्ध

आजकी चर्चाका एक मुख्य विषय शुभोपयोग और पुण्यबन्ध भी है। अशुभोपयोगमें पापबन्ध और शुभोपयोगमें पुण्यबन्ध होता है। वह सर्वसम्मत आगमिक सिद्धान्त है। अशुभोपयोग और पापबन्धको सब एक स्वरसे हेय ही मानते हैं। अतः उसमें भी कोई विवाद नहीं है। विवादका विषय है शुभोपयोग और पुण्यबन्धकी उपादेयता। अशुभोपयोग और पापबन्धकी तुलनामें शुभोपयोग और पुण्यबन्ध उपादेय है, इसमें भी कोई विवाद नहीं हो सकता।

व्रतोका धारण शुभोपयोग है और उसका फल स्वर्गादि है। व्रतोका धारण न करना अशुभोपयोग है और उसका फल नर्कादि है। ससारमें रहते हुए यदि नरकादि

गतिमें कालयापन करना पड़े तो उससे तो स्वर्गादिमें कालयापन करना श्रेष्ठ ही कहा जायगा। प्रीष्ममें एक आदमी घूमने और एक छायामें खड़ा हो, उन दोनोंमें छायामें खड़े होनेवालेको श्रेष्ठ ही कहा जायेगा। यतः ब्रतोंके धारण करनेसे पुण्यबन्ध होता है अतः ब्रतोंका धारण करना भी हेय है यह कथन उनके लिये तो उपयुक्त हो सकता है जो अशुभोपयोगको छोड़कर शुभोपयोगमें सलग्न हैं। किन्तु जो अशुभोपयोगमें आसक्त हैं, या उसे नहीं छोड़ सकते हैं, उनके सम्मुख अशुभोपयोगको छोड़नेपर बल न देकर, मात्र शुभोपयोगकी हेयतापर ही जोर देना उचित नहीं है। इसीसे विवाद बढ़ता है। सिद्धान्ततः यह ठीक है कि अशुभोपयोगकी तरह शुभोपयोग भी मोक्षार्थी के लिए हेय है। क्योंकि दोनों ही उपयोग अशुद्ध हैं। अन्तर इतना ही है कि अशुभोपयोगमें कषायकी तीव्रता होती है और शुभोपयोगमें कषायकी मन्दता होती है। अतः एकसे पापबन्ध होता है तो दूसरेसे पुण्यबन्ध होता है। किन्तु बन्धका निरोध हुए बिना मोक्ष नहीं होता और बन्धका निरोध कर्म सन्यासके बिना नहीं होता। इसीसे कलशमें कहा है—

‘संन्यस्तव्यमिव समस्तमपि तत्कर्मैव मोक्षार्थिना,
संन्यस्ते सति तत्र का किल कथा पुण्यस्य पापस्य वा ।’

अर्थात् मोक्षार्थीको समस्त शुभाशुभ कर्म त्याग देना चाहिये। जहाँ समस्त कर्मोंके त्यागकी बात कही गई हो वहाँ पुण्य और पापके भेदकी कथाको स्थान कहाँ ?

इसपरसे यह शका उठाई गई है, जो प्रायः उठाई जाती है, कि मिथ्यादृष्टि की शुभाशुभ क्रियाएँ बन्धका कारण भले हो, किन्तु सम्यग्दृष्टि की शुभ क्रियाएँ तो मोक्षका कारण है। सभी मोक्षार्थी साधु षष्ठादि गुणस्थानोंमें सकल समय रूप चारित्र्यको धारण करते हैं। यदि समयको बन्धका कारण कहेगे, तो लोग समयके मार्गको छोड़ असयमी हो जायेंगे।

इसका समाधान करते हुए पण्डित जीने लिखा है—जब सम्यग्दृष्टि की शुभ-क्रियाएँ भी बन्ध का कारण है तब सम्यग्दृष्टि शुभ क्रियाओंको छोड़कर असयमी बन जाये यह कभी भी संभव नहीं है। जो तत्त्वज्ञानकी चर्चा तथा स्वाध्याय करनेवाले उक्त उपदेशको पाकर समय छोड़ असयमी बनते हैं वे सम्यग्दृष्टि नहीं हैं। सम्यग्दृष्टि वस्तुको यथार्थ रूपसे जानता है। उसे सम्यग्ज्ञान है अतः वह तो असयमको छोड़ सयमी ही बनेगा, फिर शुभभाव रूप सराग सयमको भी छोड़ बीतरागी निश्चय-चारित्र्य बनेगा। असयमी नहीं बनेगा। आगे प० जीने इसे और भी विस्तार से स्पष्ट किया है। अन्तमें लिखा है—‘उक्त कथनसे यह निष्कर्ष निकला कि एकान्तत बाह्य चारित्र्य मात्रसे मोक्ष नहीं होता। किन्तु जो अशुभ परिणतिको छोड़ शुभ परिणति रूप आचरणके द्वारा स्वरूप साधनका प्रयत्न करते हैं वे जीव शुभाशुभ कर्मसे ऊपर उठकर स्वयं शुद्धोपयोग रूप परिणतिमें लीन होते हैं वे अप्रमादी ही मुक्तिको प्राप्त करते हैं।’

क्या शुभोपयोगको परम्परासे मोक्षका कारण कहा जा सकता है ? इसके उत्तरमें जयमेनाचार्यने गाथा १४६ की अपनी टीका में कहा है—‘जो भोगाकाक्षासे व्रत, तप, दान पूजादि करता है वह भस्मके लिये रत्नराशिका दाह करता है। उसका व्रतादि व्यर्थ है। किन्तु जो शुद्धात्म भावना की साधनाके लिये बहिरङ्ग व्रत, तप, दान, पूजादि करता है वह परम्परासे मोक्षको प्राप्त करता है।’

व्यवहारके पक्षपाती उक्त कथनके उत्तरार्ध पर तो जोर देते हैं किन्तु पूर्वार्धको मूला देते हैं।

व्रतादि क्या संवरके भी कारण होते हैं ? तत्त्वार्थ सूत्रके सातवें अध्यायमें शुभास्रवका वर्णन है और उसके प्रथम सूत्रमें हिंसादि पापोंके त्यागको व्रत कहा है। इस परसे सर्वार्थसिद्धि टीकामें पूज्यपाद स्वामीने यह प्रश्न उठाया है कि व्रतको आस्रवका हेतु कहना ठीक नहीं है इसका अन्तर्भाव तो संवरके कारणोंमें किया गया है। आगे नीचे अध्यायमें संवरके हेतु कहेंगे। उनमें से दस धर्मोंमें से सयमधर्ममें व्रतको अन्तर्भाव होता है। इसके उत्तरमें स्वयं पूज्यपाद स्वामीने कहा है कि संवर का लक्षण तो निवृत्ति है, किन्तु व्रत तो प्रवृत्ति रूप है। हिंसा, झूठ, चोरा आदिको त्यागकर अहिंसा, सत्यवचन, दी हुई वस्तुका ग्रहण आदि क्रियाकी प्रतीति होती है। दूसरे व्रतोंका अभ्यासी साधु सुखपूर्वक संवर करता है इसलिये व्रतका पृथक् उपदेश किया है।’

अतः सिद्धान्तके अनुसार भी व्रताचरण शुभास्रवका कारण है इसीमें पूज्यपाद स्वामीने अपने समाधि तन्त्रमें कहा है—

‘अव्रतोसे पाप और व्रतोमें पुण्यका आस्रव होता है और दोनोंके विनाशसे मोक्ष होता है। इसलिये मोक्षार्थीको अव्रतोकी तरह व्रतोंका भी छोड़ देना चाहिये।’

जब मोक्षार्थीके लिये व्रत भी त्याज्य है तब व्रतोमें होनेवाला पुण्यबन्ध कैसे उपादेय हो सकता है। पापबन्धकी दृष्टिसे ही पुण्यबन्ध उपादेय कहा जा सकता है किन्तु मोक्षके लिये तो दोनों ही अनुपादेय या हेतु हैं। तत्त्वार्थसारमें अमृतचन्द्रजीने कहा है ‘हेतु और कार्यमें भेद होनेसे पुण्य और पापमें भेद है।’ पुण्यका हेतु शुभ भाव है और पापका हेतु अशुभ भाव है। पुण्यका कार्य सुख है और पाप का कार्य दुःख है। किन्तु दोनों ही समारंभके कारण हैं अतः दोनोंमें निश्चयनयसे कोई भेद नहीं है।

अमृतचन्द्रजीने अपने पुरुषार्थसिद्धयुपायके अन्तमें भी इस विषयकी चर्चा की है। वह लिखते हैं—

‘असमर्पं भाषयतो रत्नत्रयमस्ति कर्मबन्धो य ।

स विपक्षकृतोऽवश्यं मोक्षोपायो न बन्धनोपायः ॥’

अर्थात् ‘एकदेश रत्नत्रयका पालन करनेवालेके जो कर्मबन्ध होता है वह अवश्य ही रत्नत्रयके विपक्षी रागादिकृत है।’

यह अर्थ श्लोकके तीन चरणोंका है और इसमें कोई विवाद नहीं है। किन्तु

आजके विद्वान् चतुर्थचरणको भी इन तीनोंके साथ मिलाकर अर्थ करते हैं कि वह पुण्यबन्ध (कर्मबन्ध) अवश्य ही मोक्षका उपाय है। बन्धका उपाय नहीं है। किन्तु चतुर्थ चरण पथक् है। एक देश रत्नत्रयका पालन करनेवालेके जो कर्मबन्ध होता है वह अवश्य ही विपक्षकृत क्यों है ? रत्नत्रयकृत क्यों नहीं है ? इसका उत्तर ग्रन्थकारने चतुर्थ चरणसे दिया है। वह कहते हैं कि जो मोक्षका उपाय है वह बन्धका उपाय नहीं है। आगेके श्लोकोमें वह अपने इस कथनका समर्थन करते हुए कहते हैं कि जितने अंशमें सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य है उतने अंशसे बन्ध नहीं है। जितने अंशमें रागादि है उतने अंशमें बन्ध है। योगमें प्रकृतिबन्ध प्रदेशबन्ध होते हैं। वषायसे स्थितिबन्ध अनुभागबन्ध होते हैं। रत्नत्रय तो न योगरूप है, न कषायरूप है, तब इनसे बन्ध कैसे हो सकता है। एकदेश रत्नत्रयके रहते हुए जो पुण्याश्रय होता है वह तो उनके साथ रहनेवाले शुभोपयोगका अपराध है।

इस सब कथनके प्रकाशमें उक्त श्लोकके अर्थको देखना चाहिये। विपक्षकृत कर्मबन्धको मोक्षका उपाय कहनेसे तो उसके बादका सब कथन असंगत हो जाता है।

आज व्यवहार, निमित्त, शुभोपयोग और पुण्यके पक्षपाती आगमके अर्थमें कैसा विपर्यास कर रहे हैं इसका ज्वलन्त उदाहरण है। सिद्धान्त हो या अध्यात्म, दोनोंमें दृष्टि भेद होनेपर भी मौलिक भेद नहीं है। दोनों ही एक मोक्षमार्गको कहते हैं। सिद्धान्त और अध्यात्मके मोक्षमार्ग भिन्न-भिन्न नहीं हैं। एकका काम व्यवहार प्रधान है तो दूसरेका निश्चय प्रधान है। अमृतचन्द्रजीने लिखा है—व्यवहार भी परमार्थ मात्रका ही प्रतिपादन करता है, उसके अतिरिक्त किंचित् भी नहीं कहता। फिर भी वह प्रतिषेध्य है—हेय है। क्यों है ? इसके समाधानमें जयसेनाचार्य कहते हैं—

‘जो निश्चय मोक्षमार्गमें स्थित हैं उनका नियम से मोक्ष होता है। किन्तु व्यवहार मोक्षमार्गमें जो स्थित है उनका मोक्ष होता भी है और नहीं भी होता। यदि मिथ्यात्व आदि सात प्रकृतियोंका उपशमादि होनेमें शुद्धात्माको उपादेय मानकर वर्तता है तो मोक्ष होता है अन्यथा नहीं होता। जो पूर्वोक्त शुद्धात्म स्वरूपको उपादेय नहीं मानता उसके सात प्रकृतियोंका उपशमादि नहीं होता।

अतः व्यक्तिगत विरोधके कारण सिद्धान्तका घात करना उचित नहीं है। इससे तो धर्मकी रक्षा न होकर धर्मका विनाश ही होता है।

पण्डित जगन्मोहनलालजी आजके विद्वानोंमें एक ऐसे विद्वान् हैं जो निश्चय और व्यवहारका मन्तुलन जीवनमें और व्यवहारमें रखते हैं। वे कोरे शास्त्रज्ञ नहीं हैं और न व्यक्तिगत राग-द्वेष के वशीभूत हो शास्त्रोंके अर्थमें अनर्थ करते हैं। इसके साथ ही वे सधन प्रतिमाधारी श्रावक हैं और निष्ठा के साथ ही अपने आचारका पालन करते हैं। उन्हें केवल इह लोककी ही चिन्ता नहीं है परलोक की भी चिन्ता है। उनका सयमी जीवन इसका प्रमाण है। वे कुशल वक्ता और निस्पृही विद्वान्

हैं। उनके द्वारा समयसार कलशो पर रचित यह टीका अवश्य ही आजके द्वन्द्व में पड़े हुए स्वाध्याय प्रेमी जिज्ञासुओं को उस द्वन्द्व से निकाल कर स्वात्मबोध कराने में सहायक होगी।

उनकी इस टीकाका प्रकाशन कटनीके श्री चन्द्रप्रभ दिगम्बर जैन मन्दिरकी ओरसे हो रहा है। मन्दिरके द्रव्यका सदुपयोग यदि जिनवाणीके प्रकाशन और प्रचारमें किया जाये तो वह शास्त्रानुकूल और समयानुकूल है इसके लिये उक्त मन्दिरके निर्माताओंके उत्तराधिकारी स० सि० धन्यकुमारजी, अभयकुमारजी, जयकुमारजी और उनका समस्त परिवार धन्यवादका पात्र है।

—कैलाशचन्द्र शास्त्री

जिनशासन

जिनागम बारह अंगोंमें विभक्त है। उसे ही आरातीय आचार्यनि चार अनुयोगद्वारोंमें सकलित कर समग्र जिनागमको मूर्त रूप दिया है। वे चार अनुयोग-द्वार हैं—प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग और द्रव्यानुयोग। प्रथमानुयोगमें चौबीस तीर्थङ्करो आदि पुण्य पुरुषोंके चरित्र-चित्रणके साथ आनुषंगिकरूपसे विविध विषयोंका सकलन हुआ है। करणानुयोग मुख्य रूपसे कर्मके बन्ध, उदय, उपशम आदिको माध्यम बनाकर ससारी जीवोंकी विविधविध अवस्थाओंके माथ, मुक्त जीवों और उनके त्रैकालिक तथा वर्तमान निवासस्थानों आदिको स्पष्ट करता है। चरणानुयोग स्वभाव सन्मुख हुए जीवोंके पराश्रित भावों तथा तत्पूर्वक मन, वचन और कायकी विविध अवस्थाओंका प्रमुखतासे व्यापन करता है। द्रव्यानुयोग छह द्रव्य, पाँच अस्तिकाय, सात तत्त्व और जीवादि नौ पदार्थोंके व्यापनके साथ अपने मूल त्रैकालिक स्वभावको हृदयंगम कर उसमें उपयुक्त होकर ससारी जीवोंके स्वात्मस्थित होनेपर किस विधिसे बन्धस्वरूप मोह, राग और द्वेष आदिरूप भावसंसार पर्यायका अभाव होकर, परमार्थस्वरूप मुक्त अवस्था प्राप्त होती है, इसका निर्देश करता है। चार अनुयोगद्वारोंका यह सक्षिप्त स्वरूप निर्देश है।

इन अनुयोगद्वारोंमें प्रमुखतासे सब विषयोंको निक्षेप विधिमें बाँधकर नयदृष्टिसे विवेचन किया जाता रहा है। यह पुरानी परिपाटी है। षट्खंडागम और कषाय-प्राभूतका विवेचन इस दृष्टिसे तो हुआ ही है, आचार्य श्री कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंमें भी हमें इस परिपाटीके दर्शन होते हैं। यद्यपि उत्तरकालीन जिनागम इसी दृष्टिसे लिखा गया है, पर ग्रन्थ रचनाके प्रारम्भमें उसका स्पष्ट उल्लेख न किये जानेसे वाचकोकी दृष्टिमें उल्लसत पैदा होती रहती है। इस परिपाटीमें यह सर्वप्रथम स्पष्ट कर दिया जाता था कि प्रकृतमें विषय विवेचन किस निक्षेपके अन्तर्गत, किस नयसे किया जा रहा है। इससे स्वाध्याय करनेवाले नय और निक्षेप विधिकी समझकर ही उसका स्वाध्याय करते थे।

नय और प्रमाण, जाननेके प्रकार हैं। उनमें भी यथावस्थित विषयको समग्र-भावसे जानना प्रमाण ज्ञान है। एकदेशरूपसे विषयको जानना नयज्ञान है। नयज्ञान सब प्रकारकी बाह्य-आभ्यन्तर प्रवृत्तिका मूल आधार भी है। जैसे शरीरके नीरोग होनेपर कोई कहता है कि मैं नीरोग हूँ। यहाँ अस्तित्व सादृश्य सामान्यकी अपेक्षा, शरीर और जीवमें एकत्व स्थापित कर, नयदृष्टिसे यह कहा गया है कि मैं नीरोग हूँ। अथवा यह कहना कि मैं रागी नहीं हूँ। यहाँ पर अपने त्रैकालिक मूल स्वभाव-

को लक्ष्यमें लेनेपर, नयदृष्टिसे यह स्वीकार किया गया है कि मैं रागी नहीं हूँ, उससे अत्यन्त भिन्न हूँ। श्री समयसार परमागममें नैगमादि सात नयोंके स्थान पर निश्चयनय और व्यवहारनयकी अपेक्षा इसी दृष्टिमें प्ररूपणा की गई है। यहाँ पर हम अपेक्षा भेदसे इन दोनों नयोंके कितने भेद-प्रभेद हो सकते हैं, इसका विस्तृत उद्घापोह नहीं करेंगे। प्रकृतमें उनकी प्ररूपणा करना प्रयोजनीय भी नहीं है। यहाँ तो मात्र व्यवहारनयको गौण करनेपर ही निश्चयनयकी मुख्यतासे जीवनमें मोक्षमार्ग-की प्रसिद्धि होती है, यह दिखलाना मुख्य है।

जैनदर्शन एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यमें स्वरूप सत्ताकी अपेक्षा अत्यन्ताभाव स्वीकार कर, समस्त जड-चेतन द्रव्योंकी अस्खलित स्वतन्त्रता स्वीकार करता है। जिसे पुद्गल-पुद्गलोकी तथा जीव पुद्गलोकी बन्ध अवस्था कहा जाता है, उसमें भी उसका लोप नहीं होता। वस्तुका वस्तुत्व क्या है इसका ख्यापन करते हुए जिनागम कहता है कि प्रत्येक वस्तुका स्वरूपको ग्रहण कर रहना, और अपनेमें अन्यको प्रविष्ट न होने देना यही वस्तुका वस्तुत्व है। मोक्षमार्गीको इस तथ्यको समझकर ही निश्चयनयकी मुख्य कर मोक्षमार्गपर आरुढ़ होनेका उपाक्रम करनेका विधान किया गया है। पराश्रित जीवन अनादि कालसे चला आ रहा है। उसका पक्ष लेनेसे स्वात्मलाभ होना सम्भव नहीं है।

एक पुद्गल दूसरे पुद्गलसे श्लेषबन्धको क्यों प्राप्त होता है, इसकी हम यहाँ चर्चा नहीं करेंगे। यहाँ तो जीवकी अपेक्षा विचार करना है। उपयोग स्वभाववाला यह जीव परसे भिन्न अपने सहज स्वभावको भूलकर, तथा परमें एकत्व बुद्धि करके, अपने योग और राग-द्वेषरूप परिणतिके कारण परमें एक क्षेत्रावगाहरूप बन्धको प्राप्त होकर, स्वयं बन्धरूप रागादि अवस्थाको अपने स्वरूपपनेसे अनुभवता आ रहा है। यदि उसे इस रागादिरूप अवस्थासे मुक्त होकर अपने अकेलेपन स्वरूप स्वाभाविक अवस्थाको प्राप्त करना है, तो विवेकपूर्ण दृष्टिके साथ उसकी स्वमहाय स्वयकी प्रवृत्ति क्या होनी चाहिये, इसका मुख्य रूपसे विवेचन द्रव्यानुयोगके प्रमुख ग्रन्थ श्री समयसारमें किया गया है। समयसार उसका प्रमुख ग्रन्थ है, इसलिये उसका व्याख्यान और मनन इसी दृष्टिमें किया जाना आवश्यक है। यह एकान्त नहीं है, किन्तु इस प्रयोजनको ध्यानमें रखकर सम्यक नयका स्वीकार है, क्योंकि समग्र मोक्षमार्ग नयदृष्टिका फलित रूप है। चरणानुयोगके अनुसार की गई जिस प्रवृत्तिको व्यवहार मोक्षमार्ग कहते हैं वह भी तो नयदृष्टि पर ही आधारित है। दोनोंकी प्राप्ति युगपत् होती है यह परमागमका कथन अवश्य है। इसमें भी जो निश्चय मोक्षमार्ग पर आरुढ़ है उसीके व्यवहार मोक्षमार्ग होता है, यह भी परमागम स्वीकार करता है। फिर भी एक स्वाश्रय परिणति है और दूसरी पराश्रयरूप, इसलिये इनकी प्रवृत्तिमें क्रम बन जाता है। जब अपने उपयोग स्वभावके द्वारा आत्मा स्वमें लीनता करता है तभी स्वाश्रय मोक्षमार्गकी प्रसिद्धि होती है। जब यह आत्मा देवादिकी भक्ति तथा व्रताचरणकी ओर मुड़ता है तब पराश्रय परिणति होती है। उस अवस्था

मे भी वह 'स्व' को भूलता नहीं, इसलिये अबुद्धि पूर्वक स्वाश्रय पर्यायकी उपस्थिति बनी रहती है और दशवें गुणस्थान तक पराश्रय परिणतिके बीजरूप रागकी भी सत्ता बनी रहती है। इसलिये आगमम व्यवहारनयको पराश्रित और निश्चयनयको स्वाश्रित कहकर पराश्रय परिणति और उसके बीजरूप प्रशस्त रागको भी हेय कहा है।

यत पराश्रित परिणति, यथासम्भव निश्चय मोक्षमार्गकी सहचर होकर भी, वह जीवको स्वाश्रय पर्यायके उत्पन्न करनेमें स्वरूपमें असमर्थ है, इसलिये इस दृष्टिसे व्यवहारनयके विषयको अभूतार्थ कहकर, उसके निषेधपूर्वक स्वाश्रितपनेको बतलाने-वाले निश्चयनयके विषयको ही भूतार्थ कहा गया है। प्रकृतमें भूत-अर्थ क्या है इसका विवेचन करते हुए आचार्य कहते हैं कि अबद्ध-अस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त ज्ञायकस्वरूप आत्मा ही भूतार्थ है। मोक्षप्राप्तिके इच्छुकके लिये ध्येयकी दृष्टिमें यही भूतार्थ है, क्योंकि देवादि पर है, उनको ध्येय बनानेमें स्वभावभूत आत्माकी प्राप्ति नहीं हो सकती। इसीलिये वे यह भी कहते हैं कि जो उक्त आत्मानुभव रूप अनुभूति है वही शुद्धनय है। विषय-विषयीके अभेदमें वह आत्मा ही है और कर्ता-कर्ममें अभेद होनेसे वही सम्यग्दर्शन है। विचार कर देखा जाय तो वही सम्यग्ज्ञान और वही सम्यक्चारित्र्य है। प्रयोजनकी दृष्टिसे वही जिनशासन है, क्योंकि कोई भी जीव उक्तस्वरूप आत्मा में तन्मयता प्राप्त करके ही क्रमशः पूर्णरूपसे परमार्थका भागी होता है। इस दृष्टिसे अन्य सब बाह्य क्रिया अकिञ्चित्कर है। जो उसका पक्ष लेता है वह उक्त अवस्थाका भागी नहीं होता यह उक्त कथनका तात्पर्य है। उसका होता और बान है और उसका पक्ष लेना और बात है। सविकल्प अवस्थामें वह होता अवश्य है, परन्तु जानी जीव उसके होनेको अपने पुरुषार्थकी कमी ही मानता है, इसलिये उसका पक्ष ग्रहण नहीं करता।

जहाँ व्यवहारनयके समान निश्चयनयके पक्षको छोड़नेकी बात कही गई है वहाँ दोनों प्रकारके विकल्पोके छोड़नेका ही विधान किया गया है, क्योंकि मैं सिद्ध हूँ, बुद्ध हूँ ऐसा विकल्प करनेवाला भी पक्षपाती है। पक्षातीत होना चाहिए इसका अर्थ यह है कि जब मैं शुद्ध हूँ, बुद्ध हूँ ऐसा विकल्प छूटकर यह जीव स्वरूपगुप्त होता है तभी पक्षातीत कहलाता है। पक्षातीत कहो, शुद्धनय कहो, या मध्यस्थ कहो, इन तीनोंका एक ही अर्थ है। अतएव मोक्षमार्गमें करणीय तो केवल स्वरूपस्थिति ही है, अन्य हेय है ऐसा समझना चाहिये। फिर भी पहले शुभाचारका विकल्प छूटता है। उसके बाद मैं शुद्ध हूँ, बुद्ध हूँ, यह विकल्प छूटकर यह जीव निर्विकल्प हो जाता है। स्वभाव-प्राप्तिका एकमात्र यही मार्ग है ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

आचार्य कुन्दकुन्दने समयसारमें जो निश्चय मोक्षमार्गकी प्ररूपणा की है उसे ही आचार्य अमृतचन्द्र देवने आत्मख्याति टीकामें स्पष्ट किया है, तथा साररूपमें उसपर कलशकाव्य लिखा है। इसीकी विस्तृत टीका श्रीमान् प० जगन्माहन्लालजी शास्त्रीने लिखी है। टीकाकी सरस बनानेके लिए उन्होंने इसमें अनेक उपयोगी

उदाहरण देकर शका-समाधानकी भी योजना की है। पण्डित जी सहृदय और सरस वक्ता हैं। उनका यह गुण इस टीकामे भी दृष्टिगोचर होता है। वे युवाकालसे ही व्रती श्रावकपदको अलंकृत कर रहे हैं। अब तो वे सातवीं प्रतिमाके व्रतोका निष्ठा-पूर्वक पालन करते हैं। यद्यपि समयसार-कलश, स्वाश्रित अध्यात्म जीवनका स्पष्टीकरण करता है, उसमे पराश्रित मार्गका हेयरूपमे ही व्यापन हुआ है। इसलिये निश्चयनयकी अपेक्षा प्ररूपणा करते समय व्यवहारका निषेध ही किया जाता है। यह जानते हुए भी पण्डितजीने अपनी यह टीका अध्यात्मके साथ सविकल्प अवस्थामे उसके सहचर सम्बन्धवश निमित्त रूपसे कैसा व्यवहार होता है यह बतलानेके लिए लिखी है। पाठकजन इसी दृष्टिसे इसका स्वाध्याय करें यह उनकी अपेक्षा है।

—फूलचन्द्र शास्त्री

एक दिशा-बोध

“अध्यात्म अमृतकलश” की तीसरी आवृत्ति जैन ससारके सम्मुख प्रस्तुत करते हुए परम प्रसन्नताका अनुभव हो रहा है। मुझे ऐसी आशा नहीं थी कि इस अध्यात्म ग्रन्थ का इतना समादर होगा और यह द्वितीय संस्करण समाप्त हो जावेगा। स्वाध्याय-प्रेमी जिज्ञासु बन्धुओंकी चारों ओरसे माँग आनेके कारण और उसमें निरन्तर वृद्धि होनेसे दूसरा संस्करण शीघ्र ही प्रकाशित करने का प्रोत्साहन मिला है।

अध्येता बन्धुओंको यह जानकर हर्ष होगा कि इस नवीन संस्करणमें यथोचित सशोधन व परिवर्द्धन किया गया है। जो कुछ नये प्रश्न उठे उनका भी इसमें समाधान है। आशा है तत्त्वके जिज्ञासुओंको इसके स्वाध्यायसे आत्मसन्तोष ही नहीं किन्तु वस्तु विश्लेषणकी विशेषतासे मनमें उठते हुए प्रश्नोंका भी उसमें उन्हें उचित समाधान प्राप्त होगा।

मेरे अन्तरङ्गमें सदासे ही एक भावना उठती रही है कि जैन वाङ्मयका उद्धार कार्य अपने जिनमन्दिरोंके द्रव्यके माध्यमसे क्यों न प्रारम्भ किया जावे। जिन-मन्दिरोंके आवश्यकतामें अधिक द्रव्यको, सम्पत्तिके रूपमें रखनेकी अपेक्षा उसका विनियोजन जिनवाणीके उद्धार, प्रकाश व प्रचारमें करना उचित है।

सासारिक जीवनमें देव-शास्त्र-गुरु तीनोंकी, पूजा, अर्चना, वन्दना जैनगृहस्थका प्राथमिक कर्तव्य है। किन्तु आजकल जिन-मन्दिरोंमें केवल देवदर्शन पूजन व अभिषेक तक ही कर्तव्य सीमित हो गया है। जिन-प्रणीत शास्त्रोंके स्वाध्याय, अध्ययन, अनुशीलनके प्रति उदासीनताके स्पष्ट दर्शन होते हैं। इसका परिणाम यह है कि हमारे प्राचीन जैनग्रन्थ बहुल मात्रामें शास्त्रभण्डारों मन्दिरोंमें अभी भी अप्रकाशित अवस्थामें जोर्ण-शोर्ण हो रहे हैं। इस उपेक्षाका परिणाम चिन्ताजनक है। इनमें बहुत महत्वपूर्ण शास्त्र तो विदेशोंमें चले गये और जा बचे हैं, उनकी साज सन्हाल न होनेसे भारतमें ही नष्ट हो रहे हैं। यदि जिनवाणी सुरक्षित रहेगी तो जैन-संस्कृति भी सुरक्षित रहेगी। अन्यथा कालचक्रके प्रवाहमें वह भी विनष्ट हो जावेगी।

यद्यपि अष्टकर्म रहित सिद्ध परमात्मा सर्वोत्कृष्ट पद पर अवस्थित हैं तथापि णमोकारमन्त्रमें केवल चार घातिया कर्मोंका नाश करनेवाले अरहत परमेष्ठिका नाम सर्वप्रथम लिया जाता है—इसका कारण यह माना गया है कि हम ससारो प्राणियोंको उन्हींसे धर्मका उपदेश प्राप्त होता है। इस कृतज्ञतावश उनका नाम पहले स्मरण करनेमें कोई बाधा नहीं मानी जाती, प्रत्युत उसे समुचित ही माना गया है। इसी प्रकार अरहतादिक देवोंका स्वरूप तथा गुणका स्वरूप, आत्महितकी सम्पूर्ण प्रक्रियासे, हमें जिनवाणीके द्वारा ही प्राप्त होती है। ऐसा स्थितिमें हमें जिनवाणीका अधिक-से-अधिक समादर करना चाहिये। किन्तु वर्तमान स्थितिमें हम देव और गुरुको तो

आदर देते हैं—किन्तु जिनवाणीका आदर व स्थान हमारी दृष्टिमें गौण हो गया है।

आत्मधर्म ही ससारी प्राणीके कल्याणका मार्ग प्रशस्त करता है। जहाँ हमारा कर्तव्य अपने जिनमन्दिरकी रक्षाका है वहाँ अपने जिनप्रणीत ग्रन्थकी सुरक्षा भी हमारा दायित्व है। जैनआगमको जिनैन्द्रदेवकी तथा जिनमन्दिरकी समानताकी कोटिमें ही लेना चाहिए। जिनवाणी ही हमारी धर्म व सस्कृतिकी रक्षाकी नींवके पाषाण है। इसे भी हमारे जीवनमें प्राथमिकता मिलना चाहिए।

वर्तमानमें हमारी दृष्टि जिनमन्दिरके द्रव्याको केवलमन्दिरके निर्माण, टाइल व काँच जड़वाने, मन्दिरकी आयके साधन बढ़ानेके लिये दूकानों, फ्लेटों या भवन बनाने तक ही प्रतिबद्ध हो गई है। पर यह हमारी मूलमें भूल है। जिनवाणीकी रक्षाका भी उतना ही महत्व है जितना कि जिनमन्दिरका। मात्र ईंट, चूना, पत्थरमें जिनालयकी द्रव्य व्यय करना हमारा लक्ष्य नहीं होना चाहिये। बल्कि हमें अपने दृष्टिकोणमें परिवर्तनकर जिनवाणीके उद्धारकी दिशामें भी मनन, चिन्तन करना चाहिये।

इस दृष्टिको अपनाकर मैंने अपने पूर्वजों द्वारा निर्मापित श्री चन्द्रप्रभु दिगम्बर जैन मन्दिरकी ओरसे पूज्य श्री अमृतचन्द्राचार्य प्रणीत कलशो तथा उस पर श्री पण्डित जगन्मोहनलालजी सिद्धान्तशाम्त्रीकी टीकाको, जिसमें वर्तमानमें उठ रहे प्रश्नोंके आगम सम्मत, विधिविहित समाधान है, उस “अध्यात्म-अमृत-कलश” नामक ग्रन्थका प्रकाशन किया है। इसमें अधिक-से-अधिक बन्धु लाभ ले सकेंगे तथा इस ग्रन्थके पठन-पाठनसे आत्मार्थियोंको आगम सम्मत यथार्थ दिशाबोध होगा ऐसी मुझे आशा है।

इसी शृंखलामें वर्तमान युगके मान्य आचार्य श्री १०८ कुन्धुसागरजी द्वारा सस्कृत छन्दबद्ध ग्रन्थ “श्रावक धर्म प्रदीप” का द्वितीय संस्करण जो उक्त पण्डितजीकी सस्कृत टीका तथा हिन्दी टीका सहित है, प्रकाशित हो गया है। इसका प्रकाशन श्री वर्णी शोध संस्थान द्वारा हुआ है। यह ग्रन्थ भी हमारे मन्दिरसे भी पाठकोको प्राप्त हो सकेगा।

आशा है हमारे जैनमन्दिरोंके दृष्टीगण, प्रबन्धक व जनसमाजके बन्धुगण, मेरी इस योजनाकी अपना कर जिनवाणीके उद्धारमें महत्वपूर्ण योगदानकर जैनधर्मकी महती सेवा करेंगे। तभी हम “देव-शास्त्र-गुरु”की समान रूपमें पूजा, उपासना, अर्चनाके सही अधिकारी होंगे। वर्तमानमें ससारी प्राणीके स्व-पर कल्याणका यही मार्ग उपादेश है। इस ग्रन्थका तृतीय संस्करण पाठकोके सामने रखते हुए हम प्रसन्नता होती है। इसके प्रकाशनमें हमें स० सि० मुरलीधर कन्हैयालाल जैन ट्रस्ट कटनी से आर्थिक सहयोग प्राप्त हुआ है। अतः हम उसके आभारी हैं।

“जैन जयतु शासनम्”

महाबोर कोर्तिस्तम्भ,
नेहरू पार्क,
कटनी (म० प्र०)

विनयावनत—
धन्यकुमार जैन

प्रस्तावना

अध्यात्मग्रन्थोमे पूज्य आचार्य कुन्दकुन्दके ग्रन्थ सर्वोपरि माने जाते हैं। समय-सार इनका प्रसिद्ध ग्रन्थ है। इसमें “एकत्व-विभक्त” अर्थात् परसे सर्वथा भिन्न—अपने निजके गुणपर्याय समवेत-एकत्वको प्राप्त—सुविशुद्ध आत्माकी ही कथा वर्णित है। इसे ही “स्वसमय” के नामसे कहा गया है। आत्माके परिशुद्ध स्वरूपको केन्द्र बनाकर ही सम्पूर्ण वर्णन ग्रन्थका प्रतिपाद्य विषय है—इसी एक वार्ताका ही विस्तार है।

आचार्य कुन्दकुन्दके श्री समयसार-नियमसार-पञ्चास्तिकाय-प्रवचनसार, अष्ट-पाट्ट आदि सभी ग्रन्थ इस मूल उद्देश्यकी ही पूर्ति करते हैं। आचार्यश्री इस युगमें भगवान् महावीर तीर्थङ्करके बादकी आचार्य परम्परामें अपने समयके महनीय आचार्य हुए हैं जिनकी ज्ञानगरिमाको बादके समस्त आचार्यानि मान्यता दी है।

श्री समयसारजी पर पूज्य आचार्य अमृतचन्द्रजीने संस्कृत भाषामें प्रौढ़ रचना की है, तथा टीकाक फलितार्थ स्वरूप अनेक छन्दोमें उसका नवनीत निकाल कर रख दिया है। इन छन्दाकी प्रसिद्धि भी अमृत कलशोके रूपमें अध्यात्मके अध्येताओमें है। प्रकारान्तरमें कहा जाय तो अमृतचन्द्राचार्यकी टीका यदि अध्यात्मरसका सागर है तो छन्द उस रमामृतके कलश (घट) है।

एक जेनेतर कथाके अनुसार मुर-असुरोंने मेरुपर्वतको मथानी बनाकर शेषनागकी रम्मी बनाकर समुद्रके मन्थनमें १४ रत्न उपलब्ध किये थे, जिनमें ‘अमृत’ भी एक था। पर आचार्य अमृतचन्द्रने स्याद्राद नयाक द्वारा सञ्चालित प्रमाण ज्ञानसं श्रुतसागरका मन्थन-कर जो अध्यात्म रूपी अमृत प्राप्त किया है, उसे टीकाके साथ निबद्ध छन्दोमें भर दिया है इसीसे इनका “अध्यात्म-अमृत-कलश” नाम सार्थक है।

इस अध्यात्म अमृतकलशमें २७८ छन्द हैं। इसमें अनुष्टुप्, मालिनी, शार्दूल-विक्रीडित, उपजाति, वसन्ततिलका, पृथ्वी, आर्या, स्वगता, शालिनी, मन्दाक्रान्ता, स्रग्धरा, उपेन्द्रवज्रा, रथोद्धता, इन्द्रवज्रा, द्रुतविलम्बित, शिखरिणी, नर्दटक, वशस्थ, वियोगिनी आदि वृत्तोंका उपयोग आचार्यश्रीने किया है। इन कलशोके छन्दोमें न्याय-व्याकरण-साहित्यकी अनुपम विद्वत्ताको छटा यत्र तत्र सर्वत्र दिखाई देती है।

अमृतचन्द्राचार्यके अन्य ग्रन्थ भी हैं। इनमें लघुतत्त्वस्फोट ग्रन्थ २५-२५ श्लोको के २५ अध्यायोंमें निबद्ध है जो अब प्रकाशित हो चुका है। जिस प्रकार इस अमृत कलशमें आचार्यने अध्यात्मको ही रत्नत्रय स्वरूपता प्रदान की है इसी प्रकार उक्त ग्रन्थमें व्यवहार चारित्रिक परिपालनपर भी उतना ही जोर दिया है। पुष्पायसिद्धयुपाय तो

श्रावकाचारका एक अनुपम ग्रन्थ आचार्य श्रीका है। तत्त्वार्थसार भी तत्त्वार्थसूत्रके सूत्रार्थको अनुबद्ध करते हुए श्री अमृतचन्द्र स्वामी कृत ग्रन्थ है।

पञ्चाध्यायी ग्रन्थमे ग्रन्थकत्तिके नामका उल्लेख नहीं है। यह श्री राजमल्लजीकी कृति मानी जा रही है। परन्तु हिन्दी टीकाकार स्व० प० मन्मथलालजीने इसे भी अमृतचन्द्राचार्यकृत माना है। स्पष्ट है कि आचार्य अमृतचन्द्र भी आचार्य कुन्दकुन्द गूढ रहस्योंके खोलनेवाले उनकी कोटिके ही आचार्य हैं ऐसा उनकी कृतियोंसे सिद्ध है।

अमृतकलशोकी श्री राजमल्लजीकृत हिन्दी टीका जैन स्वाध्याय मन्दिर ट्रस्ट सोनगढसे सन् १९६४ और १९६६ मे दो बार प्रकाशित हो चुकी है। इस टीकाको आधुनिक हिन्दी रूप देनेका कार्य श्रीमान् सिद्धान्तशास्त्री प० फूलचन्द्रजी वाराणसीने किया है। समयसारके भाषा टीकाकार प० जयचन्द्रजी छावडाने भी अपनी टीकाके साथ कलशोकी टीकाकी है। पूज्य प० गणेशप्रसादजी वर्णीने भी अपने समयसार प्रवचनमे इन कलशोकी भी टीका लिखी है। पूज्य शुभचन्द्राचार्य कृत अध्यात्म तरङ्गिणी भी इन कलशोकी ही सागोपाङ्ग संस्कृत टीका है।

मुझे अध्यात्म ग्रन्थोके स्वाध्यायका रस है। मेरे पूज्य पिता श्री ब्र० गोकुलप्रसाद भी आत्मरूपाति टीका व नाटक समयसारका अपने जीवनमे स्वाध्याय करते रहे। पूज्य पण्डित गणेशप्रसादजी वर्णी मेरे विद्या गुरु थे, वे समयसारके प्रख्यात स्वाध्यायी थे, जीवनके ६०-७० वर्ष उन्होंने उस ग्रन्थराजकी अमृतचन्द्राचार्य कृत टीकाके पारायणमे लगाये है। उनके पास भी मुझे सदा श्रवण और मनन करनेका सुयोग मिलता था, तथा स० मि० घन्यकुमारजीके पितृव्य श्री स० मि० रतनचन्द्रजी भी नाटक समयसारके मर्मों थे। मेरा बाल्यकाल उनकी ही गोदमे व्यतीत हुआ है, अतः मेरे अध्यात्मज्ञान-प्रियताके स्रोत उक्त तीन महापुरुष थे।

गत चार दशकसे श्री कानजी स्वामी सोनगढने इस युगको एक अध्यात्म चर्चाका युग ही बना दिया। उनमे जो अपूर्व और उल्लेखनीय परिवर्तन दिग्गम्बर जैन धर्मकी स्वीकारताके रूपमे हुआ, उसमे मूल हेतु समयसारजीका स्वाध्याय ही है। सोनगढमे अखिल भारतवर्षीय दिग्गम्बर जैन विद्वत्परिषद्का अधिवेशन श्री प० केलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री वाराणसीके सभापतित्व मे स० २००५ मे हुआ था। उसम मुझे भी जानेका सुअवसर मिला और स्वामीजीको निकटसे जानने व पहिचाननेका भी अवसर मिला।

कानजीस्वामीकी अध्यात्म प्ररूपणाने भी मेरे हृदय पर एक अमिट छाप डाली और मेरी आध्यात्मिक रुचि बलवती हुई, अतः मैने भी श्री कुन्दकुन्द स्वामीके ग्रन्थोका अनेक बार पारायण किया। पूज्य गुरुवर्य प० गणेशप्रसादजी वर्णीद्वारा अपने जीवनकालमे लिखे गये समयसार प्रवचनोके प्रकाशनक समय (जो उनके जीवनकालके बाद हुआ) काशीके विद्वानोंने मुझे उसके सम्पादक श्री प० पन्नालालजी साहित्याचार्य सागरके साथ, ग्रन्थको देख लेनेका सुअवसर प्रदान किया। मेरी शिक्षा काणीमे पूज्य

वर्णीजीके पास तथा मोरेनामे पूज्य प० वशीधरजी न्यायलकार तथा पञ्चाध्यायीके भाषा टीकाकार पूज्य प० देवकीनन्दनजी वाणीभूषण सिद्धान्तशास्त्रीके पास हुई थी। मुझमे शास्त्र ज्ञानमे प्रवेश करानेका श्रेय उक्त गुरुजनोको है।

श्री नीरजजी जैन, सतना सर्वतोमुखी प्रतिभाके धनी विद्वान् है। साहित्यिक हैं, कविश्रेष्ठ है तथा सामाजिक अनेक संस्थाओंके प्रमुख कार्यकर्ता है। पुरातत्त्व विषयके वे M A तो है ही पर उस कलाके ममज्ञ सुप्रसिद्ध कलाविद् भी है। इन्होंने बाल अवस्थामे कुछ समय मेरे पास विद्याध्ययन किया था तथा स्नेह पाया था अतः मुझे उनसे सदा गुरुत्वका आदर प्राप्त रहा है, उनकी मुझे अत्यन्त प्रेरणा थी कि मैं अमृत-कलशो पर टीका लिखूँ।

अनेक टीकाओंके रहते हुए पुनः टीका लिखना मेरे लिए सुगममार्ग था, पर पिष्ट पेपण न्यायमे उसको कोई उपयोगिता नहीं है, यह विचारकर अनेक वर्ष मैंने उनके आग्रहको टाला पर नीरजजीका आग्रह फिर भी बना रहा। इसी समय इन्दौर महानगरीके प्रमुख तथा जैन समाजके प्रख्यात नेता श्रीमान् सेठ राजकुमार सिंहजीने पर्युषण पर्वमे मुझे इन्दौर आनेका आमत्रण दिया। उनके सन्नेह आमत्रण पर मैं पर्वमे इन्दौर गया। वहाँ प्रातः काल शककर बाजारके मन्दिरजीमे समयमार वाचनके समय म्वाध्याय प्रमियाकी अनेक लिखित शिकाएँ आती थी और दूसरे दिन मैं उनका समाधान करता था। उस प्रक्रियामे बहुत लाभ हुआ और श्रीमान् सठ सा० ने मुत्तसे कहा कि अग्रिम वर्ष भी पर्युषणमे यहाँ जाऊँ, जनताका आग्रह है। मैंने उसे स्वीकार किया और गया। दूसरे वर्ष भी प्रश्नात्तरोका प्रक्रिया चालू रही।

स्वाध्यायी भाइयोंका आग्रह था कि इन प्रश्नोंके साथ इनका समाधान आप अपने जनप्रिय पत्र जन सदशम छापकर इन्हें स्थायित्व प्रदान करें। मैंने स्वीकारता तो दे दी पर बैमा कर न मका, मनमे यह बान खटकती रही। एक विचार आया कि अमृत कलशोकी टीका लिखी जाय और यथायाग्य स्थान पर इन प्रश्नोंको उठाकर उनके उत्तर छाप दिये जायें ता इन्दारकी जनतामे किया बादा भी पूरा हो जायगा और नीरजजीके आग्रह की भी पूर्ति हो जायगी। ऐसी टीका बननेसे पिष्ट पेपण भी न होगा और ग्रन्थकी उपयोगिता बढ जायगा। यह मानकर ही मैंने कलश टीका लिखनेका यह प्रयास किया है।

यद्यपि यह ग्रन्थ अमृतकलश-अध्यात्म ग्रन्थ है, अतः इसमे दिये गये सभी प्रश्नों-त्तर अध्यात्म दृष्टिसे ही दिये जाने चाहिये थे, तथापि सामान्यजनके हितका ध्यानमे रखकर कहीं उत्तर अध्यात्म दृष्टिसे दिये गये हैं और कहीं आगम दृष्टिसे दिये गये हैं। दोनों दृष्टियोंमे विरोध नहीं है, सामञ्जस्य है। वह किस प्रकार है इसे स्पष्ट करनेका मैंने शक्ति भर पूरा प्रयत्न किया है। यह संभव है कि मात्र अध्यात्म दृष्टिसे विचार करनेपर कतिपय उत्तर पाठक को सही प्रतीत न हों, इसी प्रकार मात्र आगम दृष्टिसे विचार करनेपर भी इसके उत्तर सही प्रतीत न हों पर यह मानकर चलना

चाहिए कि दोनो दृष्टियोंमें वास्तविक विरोध नहीं है।

अध्यात्मशास्त्र शुद्ध और सीधा ही मोक्षमार्गका वर्णन करता है अतः शुद्धोपयोगको मोक्षमार्ग मानता है, शुभोपयोगको बधमाग कहता है। शुभोपयोगको मोक्षमार्गमें कुछ भी स्थान नहीं देता। पर आगमिक दृष्टि मोक्षमार्गकी प्राप्तिके उपायोपर जोर देती है, अतः शुभोपयोगी चारित्रको महत्व देती है, क्योंकि उसके पाये बिना बीतरागी शुद्धोपयोगी चारित्र नहीं मिलता। न्यायशास्त्रके कार्यकारणभावके अनुसार, अनन्तर पूर्व पर्याय विशिष्ट द्रव्य, उत्तर पर्यायका उपादान कारण होना है, अतः शुद्धोपयोग रूप पर्यायका उपादान शुभोपयोग विशिष्ट पूर्व पर्यायगतद्रव्य ही होगा। अध्यात्म दृष्टि साक्षात् साधनको ही साधन मानती है, परम्परा साधनको साधन नहीं मानती, पर आगमिक दृष्टि साक्षात् साधनको साधन मानती हुई भी उस साक्षात् साधनकी प्राप्तिके उपायोको भी परम्परासे मोक्षमार्गका साधन मानती है।

एक दृष्टि शुद्ध सिद्धान्तका ही प्रतिपादन करती है, तो दूसरी दृष्टि सिद्धान्त-तक पहुँचाने का मार्ग प्रशस्त करती है। इस दृष्टिको सदा सामने रखकर ही इसमें प्रश्नोत्तरोका सग्रह है। इस समय समाजमें अध्यात्मकी चर्चा करनेवाले कुछ भ्रान्तजन यथार्थ अर्थको न ग्रहण कर अर्थका अनर्थ कर रहे हैं और इनसे क्वचित् अध्यात्मके प्रति अरुचि भी दिखाई जाती है।

अध्यात्म तो आत्माकी विशुद्धिका मार्ग है। आत्मा अनादिसे ही पर्याय विमूढ हो रहा है। उमे आत्मस्वरूपका अज्ञान है और यह अज्ञान ही उसकी दुःखस्थाका मूल कारण है। राग-द्वेष-मोह ही अज्ञान भाव हैं। इनके होने पर लोकमें विस्तारमें भरी हुई कर्मण वगणाएँ आकर जीवके साथ बधको प्राप्त होती हैं। यद्यपि जीव निश्चय दृष्टिमें शुद्ध-बुद्ध है, बध स्वरूप नहीं है, तो भी संसारी दशामें अशुद्धात्मामें, व्यवहार दृष्टिसे कर्मबध तो समय-समय पर होता है। प्रकृतिबध, स्थितिबध, अनु-भाग बध तो कर्म वर्गणाओके उक्त परिणमनोसे सम्बन्धित है, पर आगत कर्मवर्गणाएँ जीव प्रदेशोके साथ श्लेषात्मक सम्बन्धको प्राप्त होती हैं यही प्रदेशबध जीवका कहा जाता है। वे कर्मवर्गणाएँ कर्मण शरीरके रूपमें सम्बन्धित होकर जीवके साथ अपनी स्थिति प्रमाण रहती हैं। उदयकाल आने पर उनके निमित्तसे जीवमें राग-द्वेष मोह भाव उत्पन्न होते हैं यदि द्रव्यकर्मके साथ आत्माका सश्लेष सयाग न होता ता इनका भी जन्म न होता। सयागी दशा में इनका जन्म होनेमें ही इन्हें सयागज कहा जा सकता है।

“सयोगी” का अर्थ दोनो द्रव्योंको मिलाकर एक परणति रूप रागादि नहीं हैं। रागादि तो अशुद्ध आत्मोपादान हैं, कर्मोदय तो उनका निमित्त मात्र है। मलिनता तो आत्मामें होती है। स्वरूप दृष्टिसे वे आत्मस्वरूप नहीं हैं। कलश ११ में लिखा गया है कि “स्फुटमुपरितरन्तोप्येत्य यत्रप्रतिष्ठाम्” अर्थात् ये रागादि भाव ऊपर-ऊपर ही तैरते हैं। इसका अभिप्राय न समझकर कुछ लोग ऐसा मान लेते हैं कि ये आत्मामें

सर्वथा भिन्न है। पर्याय होनेसे द्रव्यसे भिन्न हो हैं, अतः पर्यायिकी अशुद्धतासे मेरी कोई हानि नहीं है। मैं तो वर्तमानमें भी शुद्ध-बुद्ध हूँ अतः मुझे व्रत-चारित्र्यकी क्या आवश्यकता है? आत्मा चेतन द्रव्य है। खाना-पीना भोगना तो शरीरकी क्रिया है उससे हमें कर्मबन्ध क्यों होगा, कैसा होगा?

उक्त कथन समझकी भूल है। अभिप्रायको ठीक न समझनेसे ऐसी भूल होती है। द्रव्य शुद्ध और पर्याय अशुद्ध यह कथन यद्यपि सही है, तथापि द्रव्य-पर्यायमें स्वरूप भेद दृष्टिकी अपेक्षा ऐसा कथन किया जाता है। वस्तुतः द्रव्य पर्यायमें सत्ता भेद नहीं है। द्रव्यकी ही तो पर्याय है। द्रव्य तो परिणमनशील स्वभाव है। द्रव्य ही पर्यायका कर्ता और उसका भोक्ता है। अतः पर्यायिकी अशुद्धि जोवकी ही अशुद्धि है। उस अशुद्धिमें ही कर्मबन्ध होता है। शरीरमें मृत दशामें खाने-पीने भोगनेकी क्रिया नहीं देखी जाती, जीवित दशामें देखी जाती है। वह क्रिया आत्माके रागादिक पूर्वक ही होती है और आत्माकी रागादि क्रिया ही आत्माके बंधनेका कारण है। अतः आत्माकी विशुद्धिके लिए व्रत चारित्र्य आवश्यक है। इस विषयका स्पष्टीकरण कलश ग्यारहकी टीकामें विस्तारसे किया गया है।

समयसारजीकी १७४ गायामें सम्यग्दृष्टिकी अबधक और निरास्रव लिखा है पर सम्यग्दृष्टि तो चतुर्थ गुणस्थानवर्ती भी है, तो क्या चतुर्थ्यादि गुणस्थानोंमें आस्रव बन्ध नहीं होता? यह एक प्रश्न भी सामने खड़ा होता है, और इस आधार पर अनेक भ्रान्तजन, अपनी भ्रान्त अव्रतों दशामें भी अपनेको सम्यग्दृष्टि ज्ञानी मानकर, अपनेको कर्म बंधन रहित मान लेते हैं। यह भ्रान्त धारणा है। यद्यपि अव्रत सम्यग्दृष्टि भी ज्ञानी है, अज्ञानी नहीं है, उसे अनन्तानुबन्धी कषायोके मोह और मिथ्यात्व के अभावमें, अनन्त ससारके कारणभूत आस्रव बन्ध नहीं होते। जो भी कर्मास्रव है व बन्ध है वह मिथ्यात्व गुणस्थानकी अपेक्षा अत्यल्प है, अतः अबधक कहा है, तथापि वह सर्वथा सभी कर्म प्रकृतियों का अबधक नहीं है।

पूज्य श्री १०८ आचार्य विद्यासागरजी तथा श्री १०८ उपाध्याय विद्यानदिजीने भी ग्रन्थकी प्रथमावृत्तिको देख लेनेकी कृपा की है तथा आवश्यक निर्देश भी दिये हैं। उनके इस अनुग्रहके लिये मैं उनकी महती कृपा मानता हूँ। प्रसिद्ध सिद्धान्तवेत्ता, समाजके सर्वोपरि शिक्षक, लेखक-सम्पादक व टीकाकार विद्वान्, प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री, वाराणसीने इस ग्रन्थका सम्पादन व सशोधन करनेकी कृपा की है, तथा अपना प्राक्कथन भी लिखा है। उनकी दृष्टिसे ग्रन्थ गुजर जानेसे भी मैं आश्चस्त हूँ। उन्होंने जो भी श्रम किया, उसके लिये मैं उनका बहुत बड़ा उपकार मानता हूँ। इसी प्रकार सिद्धान्तशास्त्री-अध्यात्मवेत्ता-अनेक सिद्धान्त ग्रन्थोंके अनुवादक पण्डित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीने भी इसे अवलोकन करने की और दो शब्द लिखनेकी कृपा की है, उनके लिये उनका भी विनम्रता पूर्वक आभार मानता हूँ। मेरे परमस्नेही श्रीमान् ब० माणिकचन्द्रजी चवरे एव प० धन्यकुमारजी भौरे कारजाने पूर्ण ग्रन्थ वाचन कर अपने उपयोगी सुझाव दिये उनका मैं बहुत ऋणी हूँ और आभार मानता हूँ। श्री

नीरजजीका भी आभारी हूँ, जिनके आग्रहवश मैंने यह सब लिखा। श्री १०८ आचार्य विद्यासागरजीके साथ इस ग्रन्थके वाचनके समय भी श्री नीरजजीने अनेक दिन साथ रहकर अपना योगदान किया।

द्वितीय संस्करण

इस ग्रन्थकी प्रथमावृत्तिका समाजके सभी वर्गों में भारी समादर हुआ। मुमुक्षु जनोमें उसका पठन-पाठन हुआ है, यह मेरे लिये प्रसन्नताकी बात है। यद्यपि तब ग्रन्थका लागतसे आधा मूल्य मात्र दस रुपया रखा गया था, पर प्रकाशन संस्थाके उदार सिंघई बन्धुओंने आधेसे अधिक ग्रन्थ, योग्य पात्रों तक बिना मूल्य पहुँचाये और वह संस्करण कुछ महीनोमें ही समाप्त हो गया था। गत दो वर्षोंसे ग्रन्थकी माँग आ रही थी पर इसके पूर्व पाठकोकी आकाक्षापूर्ति नहीं की जा सकी।

अब यह द्वितीयावृत्ति प्रकाशित की जा रही है। विविध पाठको तथा सयत साधुओं, आग्रिका माताओंकी दृष्टिमें ग्रन्थ आनेसे अनेकानेक प्रश्न तथा सुझाव मेरे पास आये। उनका यथोचित समाधान पत्रोंके माध्यममें मैंने यथाशक्ति किया। इस आवृत्तिमें जहाँ संशोधन, संवर्धन या स्पष्टीकरणकी आवश्यकता प्रतीत हुई है, वहाँ उसकी पूर्ति की गई है। कुछ ऐम सुझाव भी मेरे पास आये कि ग्रन्थका विषय परिचय तथा सम्यग्दर्शनके साथ स्वानुभूति, स्वरूपाचरण, स्वरूपोपलब्धि, स्वसंवेदन प्रत्यक्ष, शुद्धोपयोग जैसे वर्तमानमें चर्चके विषय बने हुए विषयों पर कुछ विशेष विवेचन आवश्यक है। उन सुझावोंके अनुसार विषय परिचय तथा उक्त बहुचर्चित विषयोंपर भी इस प्रस्तावनामें प्रकाश डाला जा रहा है। मुझे आशा है कि इससे जिज्ञासु पाठकोका समाधान हो जायगा।

यद्यपि इन विषयोंकी चर्चा प्रसंगानुसार अनेक कलशोंमें है तथापि लोक रुचिका ध्यान रखकर, पुनरावृत्तिकी चिन्ता न करत हुए, संक्षेपमें वह सब यहाँ पुन लिखा जा रहा है।

ग्रन्थका विषय विभाजन तथा परिचय—मूलग्रन्थ 'श्री समयसार' के समान ही कलशोंका विषय विभाजन आचार्य श्री अमृतचन्द्रजीने बारह अधिकारोंमें किया है जो निम्न प्रकार हैं—

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| (१) जीवाजीवाधिकार (पूर्वरग) | (२) जीवाजीवाधिकार (उत्तर रग) |
| (३) कर्ता कर्म अधिकार | (४) पुण्य-प्राप अधिकार |
| (५) आश्रवाधिकार | (६) सवर अधिकार |
| (७) निर्जग अधिकार | (८) बंधाधिकार |
| (९) मोक्षाधिकार | (१०) सर्वविशुद्ध ज्ञानाधिकार |
| (११) स्याद्वाद अधिकार | (१२) साध्य-साधक विचार |

(१) जीवाजीवाधिकार (पूर्वरग) में आत्माका शुद्ध स्वरूप एकत्व विभक्त

रूप है, अबद्ध अस्पृष्ट, अमयुक्त आदि विशेषणोंसे सयुक्त है, उसका दर्शन ही सम्यग्दर्शन है, यह विषय सुगम रीतिसे वर्णित किया है।

(२) जीवाजीवाधिकार (उत्तर रग) में अजीव तत्त्वका तो वर्णन है ही, अशुद्ध जीवमें पाये जाने वाले रागादि एवं क्रोधादि भावोंको भी अजीवकी ही सजा दी गई है। भगवान् जिनेन्द्रकी शरीराश्रित स्तुतिके आधार पर शरीर और आत्माकी एकता समझनेवाले शिष्यका भी यथोचित समाधान किया है। इस कथनके प्रसंगमें निश्चय स्तुति क्या है इसका वर्णन जिनेन्द्रके जितेन्द्रिय, जितमोह आदि विशेषणोंके द्वारा किया है। वर्णादिका तादात्म्य केवल पुद्गलमें है, और ससारी जीवमें उसका सम्बन्ध कथन मात्र, उपचार से होता है, भेद विज्ञान में जीव और अजीव पृथक् होते हैं।

(३) कर्ता कर्म अधिकार में जीवको स्वभावतः अकार्य कारणरूप रहनेसे अकर्ता माना है। कर्म निमित्तजन्य ओपाधिक भावोंका कर्ता केवल अज्ञानी जीव ही होता है, किन्तु अपनी ज्ञान मात्र भूमिकाको प्राप्त करने वाला ज्ञानी जीव उसका कर्ता नहीं होता। यद्यपि आगमिक विषयके अनुसार प्रत्येक द्रव्य अपनी पर्यायका स्वयं कर्ता होता है, और वह पर्याय ही उसका कर्म है, इस आधार पर रागादि भावोंका कर्ता और 'उसका फलका भोक्ता' ससारी जीव ही है, तथापि अपने अनाद्यन्त कम निरपेक्ष सहज पारिणामिक भावका स्वामी, अखंड अविचल आत्माको ससारी दशामें भी द्रव्यदृष्टिमें अवलोकन करनेपर वह मात्र अपने ज्ञान स्वभावका ही स्वामी ठहरता है, रागादिकके कर्तृत्व भोक्तृत्वका उसमें स्थान नहीं है।

जो जीव अपने ज्ञानमात्र स्वभावकी भूमिकाको अकपरूपसे स्वीकार करता है, वह कमबध रहित होता है, और पुरातन कर्म यथासमय उसे स्वयमेव छोड़ देते हैं। लोकमें प्रचलित परद्रव्य के कर्ता और कमपने की चर्चाका यहाँ कोई मूल्य नहीं है, क्योंकि प्रयायमें परद्रव्यके साथ कर्तृकर्मपना ही नहीं है। वह मात्र लौकिक कथन है, जो पूर्णतः उपचरित है। निमित्त नैमित्तिक सबंधके कारण इस तरहका उपचरित कथन शास्त्रोंमें किया गया है। यथार्थ कर्तृत्व द्रव्यके स्वपर्यायोका ही है और पर्याय ही कर्म है।

(४) पुण्य पापाधिकार में कर्मोंके आश्रवके कारणभूत जीवके, मोह रागद्वेषादिक भावोंको, शुभाशुभ रूपमें दृष्टात द्वारा स्पष्ट किया है। जैसे बेड़ी लोहेकी हो या स्वर्णकी हों जीवके वधनमें कोई भेद नहीं करती, इसी प्रकार पुण्यबध और पापबध, भले ही अपने स्वरूपमें सांसारिक फलोपभोगकी अपेक्षा भेद रखते हों, तथापि परमार्थमें दोनों ही जीवके लिए बन्धन स्वरूप हैं और मुक्तिके कारणोंसे विपरीत हैं। ऐसा वर्णन करते हुए मोह राग द्वेषके इन विविध रूपोंको अज्ञान-भाव ही कहा है। इस अज्ञानभावमें ही जीव पुण्य पापमें भेद करता है। मोहकर्म घातिया है अतः पापरूप ही प्रकृति है। शुभाशुभ राग उसीके दोनों पुत्र हैं अतः पाप ही है। इसे शूद्रका पुत्रके दृष्टान्तमें समझाया गया है।

(५) आश्रवाधिकार—राग द्वेष मोहके बिना जोवका ज्ञानरूप परिणमन ही आश्रवभावको रोकने वाला है, और यह जीव भावाश्रवके अभावको प्राप्त होनेपर द्रव्याश्रवसे स्वयं पृथक् होता है। ज्ञानीजीव रागद्वेषको बुद्धिपूर्वक स्वयं त्याग करता है, और अबुद्धिपूर्वक कर्मोदयमें होनेवाले रागद्वेषसे बचनेके लिए बार-बार अपनी निज शक्तिमें ही उपयोग लगाता है। रागद्वेष मोह ही जीवके लिए बन्धके कारण है अतः उनके अभावमें ज्ञानीको अबन्धक कहा है। जो जीव अपने शुद्धात्माके अवलम्बनसे च्युत होकर रागादियोगको प्राप्त होते हैं, वे अवश्य ही कर्मबन्ध करते हैं उक्त कथनसे यह तात्पर्य निकलता है कि शुद्धात्माका ही अवलम्बन करना चाहिए।

(६) सवर अधिकार में यह विषय प्रतिपादित है कि जो किसी भी प्रकारके प्रयत्न से, अपने शुद्धात्माको दृष्टिमें रखता है, वही कालांतरमें शुद्धात्माको प्राप्त करता है। भेद विज्ञानकी शक्तिमें जो अपनी निजकी महिमामें रत होते हैं उन्हें ही आत्मतत्त्वकी उपलब्धि होती है। जो ऐसा नहीं करते वे ससारमें भटकते हैं। शुद्धात्म तत्त्वकी उपलब्धिसे ही कर्मोंका सवर होता है। अभी तक जो भी सिद्ध परमात्मा बने हैं, वे भेद विज्ञानके बल पर ही बने हैं, और जो ससारमें भ्रम रहे हैं वे भेद विज्ञानके अभावके कारण ही भ्रम रहे हैं।

(७) निर्जरा अधिकार में यह प्रतिपादित किया है कि जिसके मोह, राग और द्वेषका अभाव होता है उस विरागीको उदयमें आनेवाला कर्मभोग, कर्मबन्धका नहीं, कर्म निजराका हो कारण बनता है, क्योंकि उसके अतस्मै स्वयंकी निजज्ञान शक्तिका सर्वेदन और पर पदार्थके प्रति वैराग्यका भाव नियमसे रहता है। तथापि उक्त कथनसे यदि कोई इस प्रकारके यथार्थ अर्थको ग्रहण न करे, और सम्यग्दृष्टि न होने पर भी अपनेको सम्यग्दृष्टि मानकर पंचेन्द्रयके विषयोका रागपूर्वक यथेच्छ उपयोग करे तथा अपनेको निराश्रव और निर्वन्ध माने, तथा उससे कर्म निर्जरा होती है ऐसा माने, तो वह आत्मा और—अनात्माके ज्ञानसे शून्य अज्ञानी ही है। आत्मा तो रागद्वेष मोहसे भिन्न एकमात्र जायक स्वरूप है और उसका यह पद ही सम्पूर्ण विपदाओंका अन्त करनेवाला है। पूर्वबद्ध कर्मके विपाकसे ज्ञानीको भी विविध प्रकार की सप्तिया और विपत्तियोंका उपभोग करना पड़ता है, परन्तु उन दोनों दशाओंमें वह उस कर्मका निर्जरक ही होता है, बन्धक नहीं होता। वह उस कर्म फलको अनात्म-भाव जानता है अतः हर्षविषाद नहीं करता। ज्ञानी पुरुषको यह उपदेश दिया गया है कि वह सभी शुभाशुभ कर्मोंमें भिन्न रहे। यदि कदाचित् वह कर्मोदय जन्य स्थितिका, रागद्वेषकी भूमिकामें, उपभोग करेगा तो नियमसे कर्मबन्ध करेगा। सम्यग्-दृष्टि जीव सदा निश्चक और निभय ही रहता है, वह सातो प्रकारके भयोंसे रहित होता है। प्रस्तुत अधिकारमें इसका ही विशद वर्णन है।

(८) बन्ध अधिकार में यह प्रतिपादित किया है कि यह सम्पूर्ण लोक, कर्म-वर्गणाभसे भरा हुआ है परन्तु इतने मात्रसे जीव बन्धनका प्राप्त नहीं होता,

किन्तु जब उपयोगमें रागादि पूर्वक उमको किया होती है तो वह बधका कारण बनती है। मैं सम्यग्दृष्टि हूँ और मेरी किया बधका कारण नहीं है, मात्र इतने अहंकारसे निरगल प्रवृत्ति करनेवाले जीव बधसे मुक्त नहीं होते। जब परोपकारादि की भावना भी शुभराग होनेसे पुण्यके बधनमें डाल देती है, तब किसी के अपकारकी भावना बधनमें क्यों नहीं डालेगी? कर्मके अहंकारका जो रस है वही कर्मबधका हेतु है। ससारके सभी जीवोंके कार्य अपने अपने कर्मानुसार होते हैं। निष्फल, उत्तम फल रहित—अध्वमायके द्वारा विमोहित जीव ही अपनेको ससारके बधनमें बाँधता है। ज्ञानी इस वस्तुस्वभावको जानता है, इसीसे निर्बन्ध होता है। अज्ञानी वस्तु स्वभावको नहीं जाननेके कारण बधनमें पड़ता है। ज्ञानी समग्र परद्रव्यको बुद्धिपूर्वक अपनेसे पृथक् कर स्वात्मस्थितिको प्राप्त करता है यही उसकी निर्बन्धताका मूलमंत्र है।

(९) मोक्ष अधिकार में यह प्रतिपादित किया है कि यदि ज्ञानी जीव अपनी प्रज्ञारूपी छैनिकी सावधान होकर आत्मा और कर्मकी सधिके ऊपर पड़े, तो वह सन्धि टूटना सम्भव है और उसीका अर्थ मोक्ष है। आत्मा स्वयं अद्वैत है, तथापि जब तक अपने इस स्वरूप को दृष्टिमें लेकर वह लक्ष्यप्राप्तिकी ओर प्रयत्नशील नहीं होता तब तक मुक्तिको प्राप्त नहीं होता। मोक्षार्थी-बुद्धिमान पुरुषको, यह विचार करना चाहिए कि मैं एक शुद्ध चैतन्य मात्र वस्तु हूँ तथापि यदि मेरे भीतर इसके अतिरिक्त कोई और भाव दिखाई देते हैं तो वे मुझसे पृथक् हैं, अर्थात् वे मेरे स्वभाव नहीं हैं, वे मेरे अपराध हैं, और अपराधी नियममें बधनको प्राप्त होता है।

(१०) सर्व विशुद्ध ज्ञानाधिकार में सर्वविशुद्ध ज्ञानका विशद वर्णन है। जीव यथायथे अपने सर्व विशुद्धज्ञानका ही कर्ता होता है, रागादिका कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व केवल अज्ञानकी ही महिमा है। अज्ञानी क्रमप्रकृतिके स्वभावरूप परिणमन करता है। और ज्ञानी कर्म प्रकृतिके स्वरूपमें भिन्न अपने निज स्वरूपमें परिणति करता है। जब एक वस्तुका दूसरी वस्तुकी मत्तामें कोई सम्बन्ध नहीं है, तो उसमें कर्ता कर्म पनेकी बात सोचना ही मिथ्या है, तथापि कर्म चूँकि कार्य है और कार्य बिना किये होता नहीं है, अतएव अज्ञानी जीव अपनी उम अवस्थामें रागादिभावोंका कर्ता और भोक्ता होता है। साख्यमतकी तरह सर्वथा अकर्ता नहीं है। नय विवक्षासे कर्तृत्व अकर्तृत्व नित्यत्व और क्षणिकत्व आदि विविध भावोंका बहुत स्पष्टतया प्रतिपादन इस अध्यायमें किया गया है। माधुजन अपने पूर्वकृत कर्मोंको दूर करनेके लिए अपनी ज्ञान चेतनाके आधारपर किस प्रकार प्रतिक्रमण प्रत्याख्यानदि करते हैं उसका भी वर्णन इसमें किया है। इसमें इस बात पर भी प्रकाश डाला गया है कि केवल बाह्य ऋग धारण करनेमें जिनकी अन्त चक्षु मुँदी हुई हैं, वे मोक्षको प्राप्त नहीं होते हैं किन्तु मोक्षका एक मात्र पथ सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य त्रयात्मक आत्म-परिणति ही है।

ग्यारहवें एवं बारहवें अधिकारों में विविध मिथ्यामतोंके द्वारा स्वीकृत सिद्धान्तोंकी समालोचना तथा उनकी विपरीतताका स्पष्ट प्रतिपादन करते हुए,

स्याद्वादी अपनी विशुद्ध ज्ञानकी महिमासे पूर्ण होता हुआ किस प्रकार जीवित रहता है, इसका प्रतिपादन किया गया है। स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल भावकी अपेक्षा अस्तित्व, और परद्रव्य परक्षेत्र-परकाल, परभावकी अपेक्षा नास्तित्वका तथा तत्-अतत्, सत्-असत्, एक-अनेक, नित्य-अनित्य, आदिका विशद वर्णन—करते हुए आत्माकी अनेकान्तात्मकताका प्रतिपादन किया है। आत्मा नाना शक्तिशोके रहने हुए भी नाना प्रकारके गुणोकी पर्यायोसे चित्रित होनेपर भी, निज द्रव्य पर्यायमय, चैतन्य मात्र वस्तु है, इसका सुन्दरतासे प्रतिपादन किया है।

ग्रन्थके अन्तमें इस सम्पूर्ण ग्रंथका सन्निधायक आचार्य श्री ने इस प्रकार प्रतिपादन किया है कि जो प्राणी अनेकान्त स्वरूप जिनवाणीके अभ्यासमें आत्म-समय द्वारा अपने उपयोगको स्थिर करता है और बार-बार स्वात्मभावना करना है वह अन्तर-बाह्य, ज्ञानपक्ष और क्रियापक्षकी परस्पर मिश्रताको प्राप्त हुआ, आत्माकी विशुद्ध भूमिकाको प्राप्त करता है। ग्रन्थकार कहते हैं कि स्याद्वाद वाणीके द्वारा प्रकाशित भेदे शुद्धस्वभावकी महिमाका जब मेरेमें उदय हो गया है तो मुझे बन्ध मोक्षकी चर्चामें भी प्रयोजन नहीं है। मेरा यह सुविशुद्ध श्रेष्ठभाव सदाकाल प्रकाशमान रही। स्वरूपमें ही गुण आचार्य अमृतचन्द्रको अब कोई काय शेष नहीं है।

सम्यग्दर्शन और शुद्धात्मदर्शन—ग्रन्थका मुख्य उद्देश्य समयसारका दर्शन कराना है। समयसारका अर्थ शुद्धात्मा है। उसका दर्शन अनेकान्त स्वरूप जिन वचनमें रमण करने वाले सम्यग्दृष्टिको होता है, ग्रन्थमें यह स्पष्ट प्रतिपादित है।^१

शुद्धात्म दर्शन क्या अशुद्ध (ससारी) दशामें हो सकता है? इस प्रश्नका समाधान आचार्य करते हैं कि आत्मा स्वयं निर्विकल्प है, पहिले उसका ज्ञान विकल्पो द्वारा (व्यवहार नयसे) ही होता है।^२ पश्चात् विकल्प छोड़कर, परम रहित चैतन्य चमत्कारमात्र आत्माको, जो अपनेमें देखते हैं, उनके व्यवहारनयक विकल्प छूट जाते हैं और शुद्धतयके विषयभूत पूर्ण ज्ञान धन, अपने एकत्व स्वरूप, परद्रव्य तथा परद्रव्य निमित्तक भावोंसे भिन्न, आत्माका उन्हें दर्शन होता है। वही सम्यग्दर्शन है अथवा समयसारका दर्शन है।

मोक्षमार्ग यद्यपि रत्नत्रय स्वरूप है तथापि उसका मूल सम्यग्दर्शन है। सम्यग्दर्शनके बिना ज्ञान और चार्ित्रको मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारत्र ही लिखा गया है।^३ जिस सम्यग्दर्शनकी यह महिमा है उसके महत्वका प्रतिपादन ही ग्रन्थका मुख्य विषय है। अविरतिके साथ भी यदि सम्यग्दर्शन है तो उसका भी मोक्षमार्गम

१ उभयनयविराषध्वमिति

—समयसार कलश-४

२ व्यग्रहरणनय स्याद्यद्यपि प्राक्पदव्याम

—समयसार कलश-५

३ एकत्वे नियतस्य शुद्धनयतो

—समयसार कलश-६

४ दर्शनज्ञान चार्ित्रात्

(रत्नकरण्ड)

प्रथम स्थान है, परन्तु उसके बिना विशाल आगम ज्ञान तथा घोर तपश्चरणके साथ किया जानेवाला महाव्रत, समर्पित, गुप्ति स्वरूप व्रताचरण भी मोक्षमार्गमें स्थान नहीं पाता, यह जिनागम है।^१

आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसार ग्रन्थकी चारित्र चूलिका गाथा २३७ में मोक्षमार्गमें श्रद्धानपूर्वक आगमज्ञान तथा चारित्रके योगपक्षको ही स्वीकार किया है।^२ सिद्ध है कि मोक्षमार्ग रत्नत्रय स्वरूप है। उम रत्नत्रयकी प्राप्तिमें सम्यग्दर्शन आद्य है, और चारित्र भी उसकी अन्तिम आवश्यक भूमिका है। दोनोंका मणिकाचन संयोग है, प्रथमकी शोभा दूसरेसे है और दूसरेकी शोभा प्रथमसे है। यद्यपि सम्यग्ज्ञानके बिना भी ये दोनों रत्नत्रय नाम नहीं पाते, परन्तु सम्यग्दर्शनके साथ सम्यग्ज्ञानका होना अनिवार्य है। इसमें दोनोंकी स्थितिके मध्य वह आ ही जाता है। अत रत्नत्रय स्वरूपता बन जाती है।

आचार्य ने इस ग्रन्थमें सम्यग्दृष्टिका उल्लेख ज्ञानी शब्दसे और मिथ्यादृष्टिका अज्ञानी शब्दसे किया है। फलत यह कहा जा सकता है कि ग्रन्थमें सम्पूर्ण वर्णन ज्ञानी और अज्ञानीका है। ज्ञानी ही मोक्षका पात्र है, अज्ञानी नहीं, यह ग्रन्थका प्रतिपाद्य विषय है। सम्यग्दृष्टिको ज्ञानी शब्दका प्रयोगकर ग्रन्थकारने सम्यग्ज्ञानको उठाया है। अन्य सभी ग्रन्थोंमें सम्यक्त्व और चारित्रका ही विशेष महत्त्व स्पष्ट रूपसे प्रतिपादित है। सम्यग्ज्ञानका वर्णन मात्र चार अनुयागीके स्वरूप प्रतिपादनके साथ ही समाप्त हो जाता है पर समयसार और उसके टीकाकार सम्यग्दर्शनको और उसके साथके चारित्रको ज्ञानभावके नामसे ही व्यवहृत करते हैं^३।

सम्यग्दृष्टि अवधक है—

ग्रन्थमें सर्वत्र मोह राग द्वेषक परित्यागका उपदेश है। मोह मिथ्यात्वका वाचक है, तथा रागद्वेष, क्रोध मान, माया, लोभको कहा गया है। इसी व्याख्याके कारण सम्यग्दृष्टिको अवधक कहा गया है। यह अध्यात्म ग्रन्थ है, इसमें ज्ञानी या सम्यग्दृष्टि सामान्य शब्द ही आया है, किस गुणस्थानका सम्यग्दृष्टि, कितनी-कितनी प्रकृतियोंका अवधक है, इसका विवेचन नहीं है। तथापि जो वर्णन जिस गुणस्थानके सम्यग्दृष्टि पर ग्रन्थान्तरोके अनुसार बैठता हो उसी पर उसे लागू समझना चाहिये। जो सज्जन यह भेद नहीं करते, वे या तो सारा उत्कृष्ट वर्णन चतुर्थ गुणस्थानके अविरत सम्यग्दृष्टि पर ही लगाते हैं, या दूसरी ओर कुछ सज्जन इस समस्त वर्णनको

१ संक्षम सम्यग्दर्शन ज्ञानपुर सर चारित्र

—प्रवचनसार टीका गाथा २४१

(अमृतचन्द्रकूट)

२ न हि आगमेन सिद्धमिदं

—प्रवचनसार गाथा २३७ की टीका

३ जीवादीसद्दहर्णं सम्मत्तं

—समयसार गाथा १५५ की टीका देखिये

उत्कृष्ट साधनारत ग्यारहवें, बारहवें गुणस्थानवर्ती मुनिराज पर ही लगते हैं जो परिपूर्ण निष्कषाय भावके कारण कर्मबधक ही नहीं है। प्रकारान्तरसे पचमसे दशम गुणस्थान तकके सम्यग्दृष्टि दोनोंकी दृष्टिसे बाहर ही रहते हैं।

आचार्य जयसेन ने लिखा है कि ग्रन्थमें मुख्य वर्णन वीतराग सम्यग्दृष्टिको लक्ष्यमें लेकर है तथा गौण रूपसे चतुर्थादि गुणस्थानोका भी है^१, यह बात यथार्थ है। अतः जो वर्णन जिस गुणस्थान पर बैठता हो उसे उस ही गुणस्थानका मानकर पढ़ना व समझना चाहिये।

समयसारका वास्तविक अध्येता कौन ?

कुछ सज्जनोकी मान्यता है कि समयसार ग्रन्थ श्रावकोके अध्ययनके लिये नहीं है, उन्हे इसका स्वाध्याय ही नहीं करना चाहिये। इसके लिए आचार्य जयसेनका उक्त उद्धरण प्रमाणमें देते हैं, पर उक्त उद्धरणका प्रतिपादन स्वाध्याय करने वाले पात्रोके विवेचनका नहीं है, किन्तु जिनका ग्रन्थमें वर्णन है उनका है। यद्यपि अनेक स्थलो पर 'मुनि' 'यति' शब्द बार-बार ग्रन्थमें आये हैं अतः ग्रन्थमें उनको सम्बोधित किया है यह सच है, पर इसका अर्थ यह नहीं है वे मुनि ही ग्रन्थको पढ़ें अन्य जन श्रावकादि न पढ़ें।

कलश ११, २२, २८, ३२, ३३, ३४, ४२, ४८, १११, १२६, १२८, १३८, १४३, १४५, २०१, ३२४ आदिमें मोहीजन, लोक, मुमुक्षु, अज्ञान-विमूढ, जगत् आदि शब्दों द्वारा सामान्य जनोको भी सम्बोधित किया गया है। यद्यपि आचार्य श्री ने इस ग्रन्थ द्वारा मुख्यतया मुनिजनोकी स्थिति सुधारनेका ही प्रयत्न किया है, जिससे वे अपनी वर्तमान स्थितिसे आगे बढ़ें, मात्र शुभ क्रिया रूप व्रतादिको ही मोक्षमार्ग मान कर अटक कर न बैठें, तो भी जो मूल सिद्धान्त इसमें प्रतिपादित हैं उनके अनुभव करने, समझने और आचरण करनेकी प्रेरणा सामान्य जनोको भी दी गई है।^२ गुणस्थान भेदसे वर्णन न करनेका कारण यह है कि अध्यात्मकी दृष्टिसे आत्मा "शुद्ध चैतन्य-मात्र" है और शुद्ध चैतन्यकी दृष्टिमें न गुणस्थान हैं न मार्गणास्थान है। अतः अध्यात्म शास्त्रोमें गुणस्थान मार्गणास्थानादिकी अपेक्षा वर्णन नहीं होता। समयसारकी गाथा ५०/५५ में तथा उसकी सस्कृत टीकामें भी यही लिखा है।

गुणस्थान प्रक्रियासे वर्णन न होने पर भी, यदि अध्यात्मके वर्णनको गुणस्थानो पर बिठाकर समझना ही है तो आगम ग्रन्थोके अनुसार वह भली भाँति समझा जा

१. अत्र तु ग्रन्थे - वीतरागसम्यग्दृष्टीनां मुख्यवृत्त्यागूहणं तराग सम्यग्दृष्टीनां गौणवृत्त्या-

—समयसार तात्पर्यवृत्ति टीका गाथा १९३-२०१

२. किं ब्रह्मान्तरबुम्बनाकुलाधिवस्तत्वाध्यवन्ते जनाः "

—कलश २१५

एते किमज्ञानिनो""

(कलश २२२)

एक एव सदा वैश्वो मोक्षमार्गो मुमुक्षुणा"

(कलश २३९)

सकता है। ज्ञानी अज्ञानीका वर्णन करते हुए आचार्य अमृतचन्द्रने जो प्रेरणाएँ दी हैं वह अज्ञानीको ज्ञानी बननेके लिए दी हैं, अतः ग्रन्थके अध्ययनके अधिकारी अज्ञानी भी है, चाहे वे श्रावक हो, या मुनि हो। यहाँ ऐसा प्रश्न करना उचित नहीं होगा कि क्या मुनिको अज्ञानी कहना उचित है? क्योंकि सम्यक्त्वभावे रहित श्रावक भी हो सकता है और सम्यक्त्व रहित मुनि भी अपने पदसे गिरे हुए हो सकते हैं। अतः दोनोंको ज्ञानभावकी भूमिकामे लाकर सम्यग्दर्शन अर्जन करनेकी प्रेरणा ग्रन्थकारने दी है।^१

इस कथनका यह भी तात्पर्य नहीं है कि मात्र मिथ्या दृष्टि अज्ञानी जनोको ही ग्रन्थमे सबाधित किया गया है, पचम, षष्ठम गुणस्थानवर्ती जीवोको नहीं? ऐसा निर्णय करना भी सहो न होगा। कारण यह कि इसमे उच्चतम श्रेणीगत यतियोंकी उत्कृष्ट दशाका जो भी वर्णन है, और उसे प्राप्त करनेकी प्रेरणा है, वह छोटे गुण-स्थानवर्ती मुनियोंके लिए हो है। श्रावककी भूमिकामे यह कभी संभव ही नहीं है कि वह पूर्ण शुद्धापयोगके मार्ग पर आरूढ हो सके, तथापि ऐसा भी नहीं है कि जिन शुद्धापयोग मुनियोंकी पवित्र अवस्थाका वर्णन ग्रन्थमे है, उस ग्रन्थके पढ़नेका भी वह अधिकारी नहीं है। जिनागममे श्रावकके लिए अध्यात्म ग्रन्थोंके अध्ययनके निषेधका वर्णन किसी भी आचार्यने नहीं किया। श्रावकको अध्यात्म ग्रन्थोंके पठन-पाठनके लिये अपात्र मानना किसी व्यक्ति विशेषकी, या वर्ग विशेषकी, निजी मान्यता हो सकती है, वह आगमकी मान्यता नहीं है। जहाँ भी सिद्धान्तके रहस्य ग्रन्थोंके पढ़ने का अधिकारी श्रावक को नहीं माना वे अध्यात्म ग्रन्थ नहीं प्रायश्चित्तादि, ग्रन्थ हैं वे तो सामान्य मुनि-जन भी नहीं पढ़ते मात्र आचार्य पढ़ते हैं जिन्हे प्रायश्चित्तादि देने का अधिकार है।

‘स्वसमय’ ‘शुद्ध-आत्मदर्शन’ या ‘स्वानुभूति’—

ग्रन्थके प्रारम्भमे ही अनात्मदर्शीको आत्मदर्शन करनेकी प्रेरणा दी गई है। समयसारकी गाथा २ की टीकामे अमृतचन्द्राचार्य समयकी व्याख्यान करते हुए लिखते हैं कि अन्य द्रव्योंसे अत्यन्त सकर होने पर भी आत्मा, स्वरूपसे अप्रचयावित (अभिन्न) एक टकोत्कीर्ण ज्ञायक स्वभाव ‘जीव’ नामा पदार्थ है। जब वह अपने ज्ञानदर्शन स्वभावकी नियतवृत्ति रूप स्वभावकी एकताके रूपमे वर्तता है तब “स्वसमय है” और जब अनादि अविद्याके कारण अपने उक्त स्वभावसे च्युत हो, पर द्रव्यय प्रत्यय राग, द्वेष, मोह आदि भावोंके साथ एकतारूपसे वर्तन करता है, उस समय पर-समयमें स्थित है, अतः “पर समय” है।^२ समयसार गाथा ५ की टीकामे लिखा गया है कि मैं

१ ‘वक्ष्यन्त्वर्कुरुमुनयश्च जनाश्च तत्त्व’। कलश २०१ में दोनों को एक साथ सम्बोधित किया है।

इत्यज्ञानविमूढाला ज्ञानमार्ग प्रसाधयन

(कलश २६२)

२ अत्यस्तमनस्त द्रव्यसकरेपि स्वरूपावप्रच्यवनात्

टकोत्कीर्णचित्स्वभावो ‘जीवो’ नाम पदार्थः स समयः ।

अयं ललु यदा . . . समस्त परद्रव्यावप्रच्युत्यदृष्टि इति स्वभाव नियम वृत्तिरूपात्म तत्त्वं गतत्वेन वर्तते तदा दर्शनज्ञानचारित्र्यस्थितत्वात्स्वमेकत्वेनयुगपज्ज्ञानम् गच्छन् स्वसमय इति ।

अपने स्वरूपसे एक, तथा परसे भिन्न ऐसे शुद्ध आत्माके स्वरूपका दर्शन आपको कराऊँगा ।

यद्यपि अनादिसे दूध पानीकी तरह कर्म पुद्गलोके साथ आत्मा एकत्वको प्राप्त है तथापि द्रव्यके स्वभावकी निरूपणाकी दृष्टिसे वह इन सब विभाव भावोंसे भिन्न तथा सम्पूर्ण अन्य-द्रव्योंसे भिन्न उपासनाके योग्य शुद्ध (मात्र ज्ञायक स्वभाव) है ।^१

आत्मा निश्चयसे स्वतः सिद्ध है, अनाद्यनत है, अविनश्वर है, नित्य है, स्वपर प्रकाशन समर्थ, ज्ञान स्वभावी है, रागादि सम्पूर्ण उपाधिरहित अत्यन्त निर्मल है, परम आनन्द मूर्ति है, शुद्ध चेतनारूप समयसारभूत, अन्य समस्त द्रव्योंसे उनके गुणोंसे उनकी पर्यायोंसे सर्वथा भिन्न, निज मत्तासे अपने गुण पर्यायोंसे सर्वथा अभिन्न एक अखण्ड द्रव्य है । यह आत्म 'द्रव्यके स्वभावका वर्णन' है । तथापि वह अनादिसे ही कर्मबन्धनबद्ध होनेसे नाना योनियोमे जन्म तथा मृत्युके दुःख भोग रहा है । उसके ज्ञानादि समस्त गुण विकृत हो रहे हैं, आच्छादित हो रहे हैं । रागादि विभावमय परिणत है, अशुद्ध चेतना रूप पर समय स्थित अनेकरूप दिखाई दे रहा है । यह उसकी पर्याय दशाका वर्णन है ।

कर्तृत्व भोक्तृत्व पर्यायका होता है । अतः यह आवश्यक है कि जिस जीवके स्वभावका ऊपर वर्णन किया है वह पर्यायसे भी यदि स्वभावरूप परिणत हो ता वह अनन्तकालको शुद्ध पर्याय परिणत शुद्ध चेतनारूप सिद्ध परमात्मा बन मोक्षको प्राप्त हो जाय, अनन्त दुःखोंमे मुक्त हो जाय । ससारके सम्पूर्ण दुःखोंसे पार होकर शुद्ध स्वरूप सिद्ध दशा प्राप्त करनेके लिये ही सर्वप्रथम आचार्य आत्माको उसके सहज शुद्ध स्वभावका दर्शन कराते हैं । वे इस ग्रन्थमे जिस समयसार भूत शुद्धात्माका दर्शन करानेकी प्रतिज्ञा करते हैं वह शक्ति उन्होंने जिनवाणीके सतन अभ्यासमे, सम्यग्-युक्तियोंके अवलम्बनमे, गुरु सेवासे प्राप्त उनके प्रसादसे उनके कथनानुसार निरन्तर अभ्यस्त स्वसवेदन ज्ञानसे, प्राप्त की है । समयसार गाथा ५ की टीकामे आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं कि जिन परममय स्थित प्राणियोंको मैं स्वसमयका दर्शन कराऊँगा वे भी उसे स्वसवेदन प्रत्यक्ष मे परीक्षा करके ही स्वीकार करें ।

सारांश यह है कि अनादिसे मोहोदयमे पीडित, आत्मज्ञान शून्य जनाको आत्म-तत्त्वका दर्शन ग्रन्थमे राया है, उस आत्माके अनुभव करनेकी प्रेरणा दी है । उस

यदा तु अनाद्यविद्या तन्त्रतया आत्म तत्त्वात् प्रच्युत्य परद्रव्यप्रत्यय मोहराग-
द्वेषादिभारैक-गतत्वेन वसते तदा परसमय इति प्रतीयते ।

—समयसार आत्मस्थिति गाथा २ की टीका ।

१ स सारावस्थायाम् अनादिबधपर्यायिनिरूपणया क्षीरोदकवत् कर्मपुद्गले समयैकत्वेऽपि
द्रव्यस्वभाव निरूपणया अशेष द्रव्यान्तरेभ्यो भिन्नत्वेनापास्यमान 'शुद्ध' इत्यभिलष्यते ।

—समयसार आत्मस्थिति गाथा ६ की टीका ।

आत्मानुभवन रूप आत्म पर्यायको ही सम्यग्दर्शन कहा गया है। सर्वत्र सम्यग्दर्शनकी ही महिमाका प्रतिपादन है। आत्मानुभवन सम्यग्दर्शनका प्रारम्भिक स्वरूप भी है और उसका अन्तिम स्वरूप भी है अतः जगह जगह आत्मानुभव करनेको ही ग्रन्थमें प्रेरणा है। उदाहरण स्वरूप निम्नस्थल देखिये.—

स्वानुभूत्या चकासते	कलश	१
अनुभूते. परमविशुद्धि.	"	३
ते समयसार ईक्षन्त एव	"	४
परममर्यमन्त पश्यताम्	"	५
पूर्णज्ञानघनस्य दर्शनम् सम्यग्दर्शनम्	"	६
प्रत्यक्ष्योनिश्चकाम्ति तत्	"	७
उद्योतमानम् दृश्यतामेकरूपम्	"	८
अनुभवमुपयाते भातिन द्वैतमेव	"	९
आत्मस्वभावम् परभावभिन्नम्	"	१०
अनुभवतु तमेव द्योतमानम् समन्तात्	"	११
आत्मात्मानुभवैकगम्यमहिमा	"	१२
आत्मानुभूतिरिति शुद्धनयात्मिकाया	"	१३
सततमनुभवायोनन्त चैतन्यचिह्नम्	"	२०
अचलितमनुभूतिम् भेदविज्ञानमूलाम्	"	२१
रमयतु रमिकानाम् रोचन ज्ञानम्	"	२२
अनुभव भवमूर्ते पाश्वर्ती मुहूर्तम्	"	२३

इसी प्रकार अनेक स्थलो पर स्वयमियमनुभूति, महसाध्यक्षेण, अन्तस्तत्त्वतो पश्यन्त, स्वसवेद्यमबाधितम्, व्यक्त—चतन्यम् ज्ञानीजनोऽनुभवति आदि शब्दोमे अमृतचन्द्रानायने कलशोमे अनुभव उब्दका, स्वसवेदन शब्दका तथा स्वसवेदन प्रत्यक्ष शब्दका उपयोग किया है जिसमें यह स्पष्ट है कि उन्होंने आत्मानुभव, भेद-विज्ञान स्वसवेदन प्रत्यक्षको ही सम्यग्दर्शन कहा है। इस प्रकारके उद्धरण पूरे ग्रन्थमें भरे हुए हैं। प्रकारान्तरसे आत्मानुभूतिकी ही प्रेरणा सबत्र प्राणियोंको दी है। अज्ञानी दशामें अर्थात् मिथ्यादृष्टि अवस्थामें जो परके साथ एकत्वकी अनुभूति थी, सम्यग्दर्शन होने पर वही परमे भिन्न निजके एकत्वकी शुद्धानुभूति हुई, यही सम्यग्दर्शन है। इसे ही ज्ञानानुभूति शब्द द्वारा व्यवहृत किया है। यह—ज्ञानानुभूति शुद्ध नयात्मिका है अर्थात् शुद्धनयका विषय है।^१

जब तक आत्मा पर्यायमें शुद्ध स्वरूप बन नहीं गया तबतक उसको उस सहज शक्तिरूप स्वभावकी श्रद्धा आवश्यक है। सम्यग्दृष्टि इसी श्रद्धाके बलसे तथा अपने सम्यग्ज्ञानके आधारमें शुद्धात्माकी अनुभूति करता है। इसीलिये इसे ज्ञानानुभूति

१ आत्मानुभूतिरिति शुद्धनयात्मिकाया ज्ञानानुभूतिरियमेव किलेतिबुद्ध्या ।

भी कहते हैं। यद्यपि प्रवचनसार गाथा २५४ की टीकामे अमृतचन्द्र आचार्य महाराजने स्वयं यह लिखा है कि गृहस्थके शुद्धात्मानुभूति प्रकाशन नहीं होता, उसे तो राग सयोगसे अशुद्धात्माका ही अनुभव होता है।^१ इस कथनसे यह स्पष्ट होता है कि गृहस्थ को शुद्धात्मानुभवन नहीं होता, अशुद्धात्मानुभवन होता है, तथापि इसी प्रवचनसार गाथा २३७ की टीकामे अमृतचन्द्राचार्य यह भी लिखते हैं कि असयतको भी यथोदित आत्मतत्त्वकी प्रतीतिरूप श्रद्धान और यथोदित आत्मतत्त्वानुभूतिरूप ज्ञान है, तथापि समय शून्य श्रद्धान वा ज्ञानसे सिद्धि नहीं होती।^२

पूज्य अमृतचन्द्राचार्य कृत प्रवचनसारकी टीका गाथा २३७ और २५४ में परस्पर अन्तर दिखाई देता है, पर यथार्थमे अन्तर नहीं है। आचार्य परस्पर विरुद्ध कथन नहीं करते। इसका स्पष्टीकरण निम्न प्रकार है।

चतुर्थ-पंचम गुणस्थानमे, आत्माका जैसा रागादि रहित प्रमत्ताप्रमत्तादि विशेषण रहित, अखण्ड, एक, परसे भिन्न, शुद्ध स्वरूप आचार्य श्री ने प्रतिपादित किया है, वह शक्ति अपेक्षा द्रव्य स्वभाव निरूपणकी मुख्यतासे वैसा ही है, अतः मेरा स्वरूप उक्त प्रकार है ऐसा अपनी आत्माका अनुभवन सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञानके बल पर होता है। यद्यपि यहाँ अवस्था जन्य शुद्धता ता पर्यायमे प्रगट नहीं है, अवस्थामे राग है, अतः पर्यायापेक्षया रागसे युक्त आत्माका अनुभवन है, तथापि यथोदित आत्मस्वरूप पर दृष्टि है और अपने स्वरूपके ज्ञान श्रद्धानके आधारपर अपने स्वरूप का शुद्धात्मरूपमे अनुभव करता है। गाथा २३७ में ऐसे ही आत्मानुभवनकी बात कही गई है। रागादिसे भिन्न जो शुद्धात्मस्वरूप शक्ति रूपसे था, वह प्रकट होकर महामुनीश्वरके पर्यायमे भी शुद्धता प्रकट हुई, अतः वे ही उसका अनुभवन कर सकते हैं। यह गाथा २५४ की टीकाका तात्पर्य है।

तात्पर्य यह है कि शुद्धात्मा सम्यग्दृष्टिके ज्ञानका ज्ञेय है, और यह ज्ञेय वह स्वयं है, अन्य पदार्थ नहीं, अतः अपने शुद्धात्माके अनुभवनकी बात असंगत नहीं है। द्रव्यदृष्टिसे वैसा अनुभव तो किया जा सकता है पर पर्यायगत शुद्धताका अनुभवन तभी होगा जब आत्मा राग रहित होगा। जैसी-जैसी आत्माकी स्थिति होगी, पर्यायगत अनुभव भी उसी प्रकार ही होगा। सारांश यह है कि गाथा २३७ में श्रद्धानके बलपर

१ गृहिणा तु समस्तविरतेरभावेन शुद्धात्मप्रकाशनस्याभावात्कषायसद्भावात्प्रवर्तमानोपि स्फुटिकसंपर्केणाकृतेजस इवैवसा रागसयोगेनाशुद्धात्मनोऽनुभवात्क्रमत परमनिर्वाणसौख्यकारणत्वाच्च मुख्यः ।

—एसा पसत्त्वमूता ***आदि गाथा २५४

प्रवचनसार, आत्मक्याति टीका

२. असयतस्य च यथोदितात्मतत्त्वप्रतीतिरूप श्रद्धान यथोदितात्मतत्त्वानुभूतिरूप ज्ञानं वा किं कुर्यात् तत् समयशून्यात् श्रद्धानात् ज्ञानाद्वा नास्ते सिद्धिः ।

—ण हि आगमेण सिञ्जसिद्धिं*** इत्यादि

प्रवचनसार गाथा ३७ आत्मक्याति टीका

ज्ञान द्वारा अपने शुद्ध द्रव्य पर उपयोग होनेसे तत्काल शुद्धात्माका अनुभवन है, यह प्रतिपादन है। गाथा २५४ में पर्यायमे शुद्धता समस्तविरतिको प्राप्त करने वालोको ही होती है, अतः वहाँ उनको शुद्धानुभवी कहा, गृहस्थको नहीं। अतः दोनो कथन विवक्षाभेदसे अविरोद्ध हैं, ऐसा जानना चाहिए। माराश कि चतुर्थ गुणस्थानमे सम्यक्त्वसे अविनाभावी अनुभूति सम्यग्ज्ञानकी पर्याय है और महामुनियोंको चारित्र्य गुणकी पर्यायगत शुद्धताकी अनुभूति है। यह अनुभूति ११व-१२वें गुणस्थानमे पूणरूपसे है वहाँ पूर्ण निष्कषाय होनेसे पर्यायमे शुद्धात्माकी उपलब्धि है। एक ही आचार्य दो स्थानो पर दो बातें लिखते हैं तो उनकी विवक्षाको भी समझ लेना आवश्यक है। पिछले पृष्ठोमे अनुभूति प्रतिपादक समयसार कलशोके जो अनेक उदाहरण दिये हैं, उनका भी सामंजस्य उक्त विवक्षाओ पर बैठा लेना चाहिए।

स्वानुभूति और शुद्धोपयोग—

असयत सम्यग्दृष्टि भी अपनी श्रद्धा तथा आगम ज्ञानके बलपर एकत्व विभक्त, अखण्ड, निर्विकल्प, रागादि रहित, परम विशुद्ध, परमपारणात्मिक भावस्वरूप अपनी आत्माका अनुभव अवश्य करता है। अनुभवनकालमे उनका उपयोग शुद्धात्माभिमुख होनेसे उसके उपयोगको शुद्धोपयोग भी कहा गया है। यद्यपि उपयोग विभागमे वह मुख्यतासे शुभोपयोगी है, तथापि शुद्धात्माभिमुखी है, अतः लक्ष्यभूत ध्येयकी शुद्धता पर उपयोग होनेमे शुद्धोपयोगी शब्दका भी व्यवहार उसके लिए आगममे है^१। प्रवचनसारमे आचार्य कुन्दकुन्दने श्रमणको शुद्धोपयोगी कहा है^२ सुविदितपदार्थसूत्र समय, तप मयुक्त विगत राग, सुखदुःखमे समता वाला श्रमण शुद्धोपयोगी है ऐसा प्रतिपादित किया है।

यहाँ यह भी ध्यान रखना चाहिये कि उपर्युक्त विवक्षाओंसे कहे गये गृहस्थ और महाव्रती, इन दोनो गुणस्थानो या भूमिकाओके शुद्धोपयोगियोमे अन्तर है। असयत श्रावक जिस समय कालादिलब्धि वश सम्यक्त्व प्राप्तकर, आगमकथित आत्माके द्रव्य स्वभावको लक्ष्य बनाकर उसपर अपना उपयोग स्थिर करता है, तब शुद्ध आत्म द्रव्यका, तत्काल उपयोगमे, अनुभव करने पर उसे शुद्धोपयोगी कहा है। अनन्तानुबन्धी कषायके अभावसे जो आत्म पर्यायमे शुद्धिका जन्म हुआ है उतना उतना वह पर्यायमे भी शुद्धताका सदा अनुभव करना है, अतः शुद्धोपयोगी है, यह जयसेनाचार्य कृत तात्पर्यवृत्तिका भाव है। समयी साधुके तीन कषायोके अभावसे उनके उपयोगकी पर्याय अधिक शुद्ध है। अतः उनको शुद्धोपयोगी पर्यायगत विशेष

१ अध्यात्मभाषया पुन शुद्धात्माभिमुखपरिणाम शुद्धोपयोग इत्यादि पर्यायसज्ञा लभते ।

—समयसार तात्पर्यवृत्ति गाथा—१९०

२ सुविदिदपदस्थमुक्तो सजमतवसजुदो विगदरागो ।
समणो सममुहदुःखो भणिदो मुदोवओगोति ॥

—प्रवचनसार अध्याय १ गाथा १४

शुद्धिके कारण कहा गया है मात्र तात्कालिक उपयोग पर नहीं। समयीके इस वृद्धि-गत शुद्धोपयोगका फल केवलज्ञान है। यह प्रवचनसार गाथा ४ का तात्पर्य है।

इस तथ्यको एक भिन्न प्रकारसे विचार करें तो जीवका लक्षण उपयोग या चैतन्य ही कहा है 'उपयोगो लक्षणम्' यह तत्त्वार्थसूत्रकारकी उक्ति है। यह ज्ञान दर्शन उपयोग दो प्रकारका है—क्षयोपशम (लब्धि) रूप और उपयोगरूप। क्षयोपशम तो बहुत समय रहता है किन्तु उपयोगात्मक दशा बदलती रहती है। शुद्धोपयोग शब्दमे उपयोग शब्द इस अर्थको कहता है कि वह जीव वर्तमान कालमे शुद्ध पदार्थ पर उपयोग सहित है। ऐसे शुद्ध आत्मपदार्थ पर उपयोग असयत सम्यग्दृष्टिका भी होता है। भले ही गार्हस्थिक स्थितिमे वह अल्प समय ही अपना उपयोग उस शुद्धात्म द्रव्य पर स्थिर रख सके, साधुजन अपना उपयोग उसपर अधिक समय तक स्थिर रख सकें, तथापि दोनों उपयोगोमे अपने लक्ष्यभूत शुद्धात्माकी दृष्टिसे कोई अन्तर नहीं है।^१

तथापि लब्धिरूप अर्थात् क्षयोपशम रूपसे ज्ञानका वह योग्यता सम्यक्त्वके सद्भावके कारण (कभी उपयोग अन्यत्र हट जाने पर भी) सदा रहती है, वह चाहे असयत हो, देश सयत हो या साधु हो। अन्य पदार्थोंका ज्ञान भी वह ज्ञानभावकी भूमिकामे ही करता है मोहकी भूमिकामे नहीं।^२

आत्मपर्यायमे निष्कषाय भावकी अपेक्षा शुद्धता देखे तो जिसके जितनी कषायका अभाव हो गया उसमे उतनी-उतनी शुद्धता है। आगे वह क्रमवर्धित है, अतः उसकी अपेक्षा अन्तर है ऐसा कथन आगमानुमोदित है। तथापि जो शुद्धता अनन्तानुबन्धी और मोहके अभावमे होती है वही सम्यग्दर्शन है आर सम्यग्दर्शनकी यह शुद्धता असयत वा सयत दोनोंमे समान है। असयत सम्यग्दृष्टिसे सयतम जा अन्तर है वह अन्यान्य कषायोके अभावजन्य समयपनेकी शुद्धताका अन्तर है।

गुणस्थानकी प्रक्रियाकी स्थिति—

आचार्य प्रवर कुन्दकुन्द और अमृतचन्द्रे जिस शुद्धात्माके अनुभवको सम्यग्दर्शन कहा है, उस आत्माको गुणस्थान, मार्गणा स्थानरूप उन्होंने दखा ही नहीं। उससे भिन्न ही आत्माके दर्शनको सम्यग्दर्शन कहा है। यद्यपि अवरित सम्यग्दृष्टि, देश सयत, सकलसयत ये भेद गुणस्थानोकी दृष्टिसे हैं, तथापि इन भेदोकी चर्चा करना सम्यग्दृष्टिके अनुभवका भूमिकामे अनुपयोगी है।

जीव स्वभावकी दृष्टिसे सिद्ध और निगोदिया जीव समान है। 'सर्वे सुद्धाहि सुद्धणया' नेमिचन्द्राचार्यके द्रव्य सग्रहमे कथित इस उल्लेखसे उक्त बात प्रमाणित है। आगमकाथित गुणस्थान भेदकी अपेक्षा भेद अवश्य है, तथापि अनुभवकालमे दृष्टा-की दृष्टिमे वे हैं ही नहीं। वह तो एकमात्र अखण्डचैतन्य पुत्र विशुद्ध आत्मद्रव्यको

१. मोक्षमार्ग प्रकाशक रहस्यपूर्ण चिट्ठी।

२. अमृत कलश ६७।

ही देख रहा है, अन्य सब कुछ रहते हुए भी उसको तात्कालिक दृष्टि में वे सब नहीं हैं, गौण है। इनका अर्थ ऐसा नहीं है कि उपयोगमें दोनोंकी सत्ता है, किन्तु जो शुद्धात्म तत्त्व है उसीका अस्तित्व उपयोगमें है, अन्यका नहीं है। तथापि अन्यके स्वतन्त्र अस्तित्वका निषेध नहीं है। अन्यत्र उपयोग होनेपर उनकी स्वीकारता उसके ज्ञानमें है, तथापि अनुभवन कालमें उनकी सत्ताकी उपलब्धि नहीं है। यदि उस कालमें भी उपयोगमें वे आ जावें तो शुद्धात्मा परसे उपयोग तत्काल हट जायेगा। इसका मूल कारण यह है कि उपयोग एक समय एक ही पदार्थको विषय करता है। एक साथ दो उपयोग नहीं हो सकते। “छदुमत्थाण ण दुण्णि उववोगा” आचार्य नेमिचन्द्रके इस वचनसे यह स्पष्ट है। तथापि यदि सम्यग्दृष्टि अन्य कालमें अन्यान्य पदार्थों पर भी उपयोग ले जाता है तो उन्हे स्वात्मभिन्न अनुपादेय ही मानता है इसमें उसके सम्यग्दर्शनमें कोई बाधा नहीं है।

उक्त कथनका तात्पर्य यह हुआ कि अमयत या देश मयत सम्यग्दृष्टिकी भी आगम कथित जीव द्रव्यके स्वरूप पर श्रद्धा सयतके समान हो है तथा यथोदित आत्माका शुद्धानुभवन भी तानोका समान है, क्योंकि अनुभवन कालमें लक्ष्यकी शुद्धता तानोमें समान है, अनुभवनकी स्थिरताका काल एक दूसरेका होनादिक है। समय भावकी अपेक्षा तीनामें महान् अन्तर है। उसे समय पर्यायगत भेद ही मानना चाहिए। सम्यक्त्व पर्यायगत भेदमें समानता ही स्वीकार करना चाहिए। चारित्र्य मोहका उदय चारित्र्यसे च्युत करना है, सम्यक्त्वसे नहीं, जैसे एक आँखमें पीड़ा हो तो दूसरी आँख निरोग भी रह सकती है। अतः सर्गात्मक साथ वीतरागोके सम्यग्दर्शन गुणमें क्षति नहीं होती। तब तानो सम्यग्दृष्टि है तो दृष्टिका अन्तर कैसे रह सकता है। सराग और वीतराग सम्यग्दृष्टि ये दो भेद भी सम्यग्दर्शनके उन स्वामियोंकी अपेक्षा है जो सरागी और वीतरागी हैं। इसका अर्थ तो यही होता है कि सम्यग्दर्शन दानोको होता है। उसका नदभावमें ही वे मयत है, अन्यथा नहीं परन्तु मयमभाव ही सम्यग्दृष्टिको पांशु द्वार तक पहुँचाता है, तथापि—सम्यक्त्वकी उक्त महिमा सुनकर मयम रहित जीवनका महत्त्व आँकना गलत होगा। चतुर्थ गुणस्थानकी सम्पूर्ण महिमा सम्यक्त्व भावकी महिमा है। उसके साथ जाने वाला असयतत्व ही उसकी सबसे बड़ा कमजारी भी है, जब तक उसे दूर न करेगा तब तक उसका ससार नहीं छूटेगा। मयमी शुद्धोपयोगी ही अपने क्रम विधित शुद्धोपयोगके फलस्वरूप केवल ज्ञानी बनता है।

चतुर्थ गुणस्थानमें लक्ष्य शुद्धात्मा पर है, और पूरा मयमी अपने लक्ष्यका प्राप्त है। उसने दृष्टिमें श्रद्धाके विषयभूत शुद्धात्माका जा लक्ष्य बनाया था, उस लक्ष्यकी पर्यायगत प्राप्ति मयमीको ही सम्भव है, असमयमदशाम सम्यग्दृष्टिको नहीं। यहाँ मयमीमें तात्पर्य विगतराग मयमीसे है। सम्यग्दृष्टित्व पूर्वक ही विगतरागपना सम्भव है।

स्वानुभूति व शुद्धात्मोपलब्धि—

सम्यग्दृष्टि जीवको अपने ज्ञानके आधारसे जो स्वानुभव होता है वह उसकी शुद्ध स्वात्माकी ज्ञानमे उपलब्धि है। प्रवचनसार गाथा १८९ की टीकामे लिखा है।

“किन्त्यत्र साधक तमत्वात् निश्चयनय एव उपात्तः, साध्यस्य हि शुद्धत्वेन द्रव्यस्य शुद्धत्वद्योतकत्वात् स एव साधकतमः अतोऽप्यार्यते शुद्धनयादेव शुद्धात्मलाभः” अर्थात् सम्यग्दृष्टिका साध्य शुद्धात्मा है। निश्चयनय आत्माकी शुद्धताका द्योतक है अतः वह साधकतम है। अशुद्धताका द्योतक व्यवहार नय है जिससे अशुद्धात्मकी प्राप्ति है, अतः सिद्ध है कि शुद्धनयसे ही शुद्धात्म लाभ है। जिसका फल मोह ग्रन्थिका भेदन है। निश्चयनयका विषयभूत शुद्धात्मा है अतः उसके आश्रयसे ही मिथ्यात्व छूटकर सम्यक्त्व होता है।^१

स्वसंवेदन, स्वानुभूति—शुद्धात्मोपलब्धि-स्वरूपा चरण-शुद्धोपयोग शब्दोका अध्यात्ममे सर्वत्र उपयोग है, तथा इन सबका अविनाभाव सम्यग्दर्शनके साथ है। अतः इनका प्रारम्भ चतुर्थ गुणस्थानसे हो जाता है, तथापि मयमभावके साथ ये सब गुण अपनी चरमोत्कर्ष अवस्थाको प्राप्त करते हैं। आगममे इन चारो शब्दोका प्रयोग संयमी साधुओके लिए भी बहुत बार अत्यन्त स्पष्ट शब्दोमे किया गया है। सम्यग्दृष्टि गृहस्थके लिए शुभोपयोगकी मुख्यता है। शुद्धापयोग उसके गौण है,^२ अतः उसकी गणना शुभोपयोगीमे की गई है, तथा षष्ठादि गुणस्थान वाले सराग चारित्र वाले साधुको भी दोनो उपयोगीकी सम्भावना होनेके कारण गौणरूपमे शुभोपयोगी भी कहा है। इससे आगे सप्तमादि गुणस्थानोमे साधुको शुद्धोपयोगी ही कहा गया है। बुद्धि-पूर्वक उपयोगमे शुद्धता ही है अतः ऊँहे शुद्धोपयोगी माना है, पर पूर्ण रागादिसे रहित अवस्था ग्यारहवें बारहवें गुणस्थानकी ही है। अतः पूर्ण शुद्धोपयोगी उन्हें ही कहा है। तेरहवें चौदहवें गुणस्थानमे होनेवाला केवलज्ञान उस पूर्ण शुद्धोपयोगका फल है अतः पूर्णरूपमे निश्चल स्वानुभूति,—पूर्णरूपसे शुद्धात्मोपलब्धि, केवली भगवान्को ही है। चतुर्थ गुणस्थानमे जिसका बीजारोपण हुआ था उसका अकुर आगे-आगे बढ़ता गया और केवली अवस्थामे वह पूर्ण फलवान् वृक्षवत् हो गया। बीजमे वृक्षकी पूर्ण शक्तिकी स्वीकारता है पर शक्तिकी व्यक्ति वृक्ष बननेपर ही है। बीजमे फल नहीं लगते अतः फलोपभोगकी दृष्टिसे वह शून्य है, तथापि फलवान् वही बनेगा। दृष्टान्ते उसकी इस शक्तिकी पहिचान कर उसका अनुभव किया है। इसीमे बीजारोपण कर उसकी मत्तन रक्षा करता है ऐसा पुरुषार्थी ही यथा समय बीजजन्य वृक्षको तथा उसके विविध फलोको प्राप्त करता है।

१. प्रवचनसार गाथा १९४

२. प्रवचनसार, तत्वप्रदीपिका टीका, गाथा २५४

इस सम्यक्त्व बीजकी महिमा आचार्य—समन्तभद्रके शब्दोंमें इसी प्रकार है—
वे लिखते हैं कि ज्ञान और चारित्रिकी उत्पत्ति-स्थिति-वृद्धि और फलोदय सम्यक्त्वके
बिना नहीं होते ।^१ इसीसे सम्यग्दृष्टिकी 'जिन' सज्ञा है । आचार्य जयसेन तो सासादन
गुणस्थानकी भी जिनसज्ञा देते हैं ।^२

सम्यग्दर्शन और स्वरूपाचरण

सम्यग्दृष्टिको जितने काल अपने उपयोगकी स्थिरतामें स्व का अनुभव होता है
वही उसका स्वरूपाचरण है । यह अनुभूति के आधार पर प्रारम्भ है और यही समस्त
रागादिके अभावमें वीतरागी साधुके अपने चरमस्वरूपमें है ।

'स्वरूपेचरणम् चारित्र्यम्' यह चारित्रका लक्षण है । यद्यपि पूर्ण स्वरूप रूप
आचरण समयीके ही सम्भव है, गृहस्थके नहीं, तथापि स्वानुभूति कालको स्वरूपमरण
काल मानकर ही सम्भवत उसे स्वरूपाचरण ग्रन्थोंमें कहा है ।

चारित्रके चार भेद इस युगके प्रख्यात विद्वान् प० गोपालदासजी वरैयाने जैन
सिद्धान्त प्रवशिकामें किये हैं—स्वरूपाचरण, देशसयम, सकलसयम, यथाख्यातसयम ।
इन सबके आवरण करने वाली क्रमश अनन्तानुबन्धी अप्रत्याख्यानावरण, प्रत्याख्याना-
वरण और सज्ज्वलन कषाय मानी गयी है । आचार्य कुन्दकुन्दने अष्टपादुडमें चारित्रके
दो भेद किये हैं—सम्यक्त्वाचरण और सयमाचरण । सम्यक्त्वके साथ होने वाले
चारित्रको उन्होंने सम्यक्त्वाचरण नाम दिया है^३ ।

पञ्चाचारके वर्णनमें दर्शनाचारका जो स्वरूप है सम्यक्त्वाचरणका भी वही
स्वरूप प्रतिपादित है ।^४ सयमाचरणके भेद सागार-निरागार अर्थात् देशसयम और
सकलसयमके रूपमें चारित्र प्राभूत गाथा २१ में दर्शाये हैं ।

आचार्य जयमेनने समयसारकी गाथा १७७-१७८ की व्याख्या में एक प्राचीन
गाथा उद्धृतकी है जो अनन्तानुबन्धी आदि कषायोंके कार्यों पर प्रकाश डालती है ।

आद्याः सम्यक्त्व चारित्र्ये, द्वितीया अनन्त्यणुव्रतम् ।

तृतीया सयम तुष्याः यथाख्यात क्रुधावयः ॥

अर्थात् प्रथम अनन्तानुबन्धी कषायें सम्यक्त्व और चारित्र दोनों का घात करती
हैं । द्वितीय अप्रत्याख्यानावरण कषायें अणुव्रत अर्थात् देशसयमका घात करती है ।
तीसरी प्रत्याख्यानावरण कषायें सयम अर्थात् महाव्रतका घात करती है और चौथी
सज्ज्वलन कषायें यथाख्यात सयमका घात करती है । इसके अनुसार अनन्तानुबन्धी

१ विद्यावृत्तस्य सभूति —

—रत्नकरणश्रावकाचार

२ चारित्र चूलिका प्रवचनसार गाथा १ की जयसेनाचार्यकृत टीका ।

३ जिनणाय दिट्ठि सुद्धं" इत्यादि चारित्रपादुड गाथा सख्या ५ तथा
तत्त्वगुण विषुद्धं" इत्यादि गाथा सख्या ८ चारित्रपादुड

४ चारित्रप्राभूत गाथा ११ और १२ ।

कषाय सम्यक्त्वका भी घात करता है तथा चारित्रका भी घात करती है। अन्य ग्रन्थकार भी ऐसा ही निरूपण करते हैं।^१

ग्रन्थान्तरोंमें भी अनन्तानुबन्धीको द्विमुखी कहा है। द्विमुखी सर्प दोनों ओरसे काटता है, इसी प्रकार यह कषाय दोनोंके घातका काम करती है। प्रश्न यह उपस्थित होता है कि चारित्र तो केवल दशव्रत महाव्रत रूप सागर अनगरका है जो दो प्रकार है, फिर अनन्तानुबन्धी कौनसे चारित्रका घात करती है? इसीका समाधान स्व० प० गोपालदासजीने जैन सिद्धान्त प्रवेशिकामें किया है। जयसेनाचार्यने उक्त गायामे भी तीन नाम अन्तर्के दिये हैं पर प्रथम चारित्रका नाम नहीं दिया, तथापि उसका अस्तित्व प्रतिपादन किया है। संभवतः गुरु गोपालदासजीने उक्त गायामे आश्रयसे तथा चारित्र प्राभृत (आ० कुन्दकुन्द) के आश्रयसे ही उक्त चार भेद चार नामोंमें अंकित किये हैं। 'सर्वधर्म' नामक अपनी पुस्तकमें भी उन्होंने इस विषय पर पर्याप्त प्रकाश डाला है। विद्वद्भार्य स्व० प० मखनलालजी शास्त्रीने आगम मार्ग प्रवाशक नामक अपनी बृहदाकार पुस्तकमें इसकी अनेक प्रमाणोंमें पुष्टिकी है।^२

प्रशम-सवेग-अनुकम्पा रूप प्रवृत्ति सम्यग्दृष्टिके नैतिक सदाचारकी द्योतक है। ये गुण सम्यक्त्वकी अवश्य पाये जाते हैं। यही चारित्र उसका है जो मिथ्यादृष्टिके मोहोदयमें नहीं होता। अनन्तानुबन्धी कषाय चारित्र मोहमें अन्तर्गमित है। अतः वह सम्यक्त्वके अविनाभावी स्वरूपाचरण या सम्यक्त्वाचरणका घात करती है पचाध्यायी ग्रन्थमें सम्यग्दृष्टिके इन गुणोंका वर्णन विस्तारसे श्लोक संख्या ४२६ से ४४६ तक किया है वहाँ देख सकते हैं।

आचार्य जयमेतने इस विषय पर प्रकाश डालते हुए लिखा है —

'कालादिलब्धिके वशसे भव्यत्व शक्तिकी व्यक्ति होने पर यह जीव सहज शुद्ध पारणामिक भाव लक्षण निज परमात्मा द्रव्यके सम्यक् अद्वानज्ज्ञान और आचरण की पर्यायके रूपमें परिणमन करता है। उसी परिणमनको आगम भाषामें औपशमिक क्षायिक-क्षायोपशमिक तान भाव कहते हैं। वही अध्यात्म भाषामें शुद्ध आत्माके अभिमुख परिणाम कहाता है जिसका शुद्धोपयोग इत्यादि पर्याय नामसे कहते हैं।'^३

१ कर्मान्तानुबन्धित्वात् चित्तशक्तिद्वयोपेन मोहन दुश्चरित्रयोः ।

पञ्चा० अध्याय २ श्लोक ११३९ ।

तथा—एद चतारिवसम्मत्त चरित्तण विगोहिणो दुविह सत्ति सजुत्तादा—षट्खण्डगम
घवला भा० ६ सूत्र—२३ की टीका ।

२ आगम मार्ग प्रकाशक (प० मखनलालजी कृत) अध्याय ३-४-५ पृ० ८१ से १५४ तक ।

३ तत्र च यदा कालादिलब्धिवशेन भव्यत्वशक्त्यैव्यक्तिभवति, तदाय जीव सहजशुद्धपारिणामिकभावक्षणनिर्गममात्रद्रव्यसम्यक् अद्वानज्ज्ञानाचरणपर्यायरूपेण परिणमति । तच्च परिणमनमागमभाषया औरशमिक क्षायोपशमिक क्षायिक भावत्रय अभ्यते अध्यात्मभाषया पुन शुद्धात्माभिमुख पारिणाम 'शुद्धोपयोग' इत्यादि पर्यायसज्ञा लभते ।

—समयसार तात्पर्यवृत्ति गायी ३२०

अतएव यह स्पष्ट है कि सम्यग्दृष्टिके पारिणामिक भाव लक्षण स्वरूप निज आत्म द्रव्यके, श्रद्धा-ज्ञान-आचरण तीनों एक साथ होते हैं। इसे आगममे औपशमिक या क्षायिक अथवा क्षयोपशम सम्यग्दर्शन तीन भावरूप कहा है। इसीको अध्यात्म भाषामे आत्माभिमुख परिणाम कहते हैं। “शुद्धोपयोग” भी इसीका नामान्तर है। सम्यग्दृष्टि जीवके यह न हो तो सयमका भवन खड़ा नहीं हो सकता। प्रकारान्तरसे पर-विषय-विमुखता और स्वात्म पदार्थकी ओर उन्मुखता ही उस चारित्रका स्वरूप है। यह स्थिति स्वानुभूत्यावरण कर्मके क्षयोपशममे असयत सम्यग्दृष्टि की भी होती है। यह पञ्चाध्यायीमे विस्तारके साथ वर्णित है।^१ सम्यग्दृष्टि जीवके स्वानुभूति, स्वसवेदन प्रत्यक्ष और स्वरूपाचरणका वर्णन करने वाले उसमे और भी अनेक श्लोक हैं जो विस्तारके भयसे यहाँ नहीं दिये जा रहे हैं।

यह विशेषरूपसे विचारणीय है कि मिथ्यादृष्टिका श्रद्धान मिथ्या श्रद्धान है, उसका ज्ञान मिथ्या ज्ञान है, उसका चारित्र मिथ्या चारित्र है। ये मिथ्या-दर्शन, ज्ञान, चारित्र ही उसकी अनादि कालीन ससार सततिके कारण हैं, यह आगम है।^२ इसके विरुद्ध सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र मोक्षकी पद्धति स्वरूप है। सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके साथ ही ज्ञानको सम्यग्ज्ञान सज्ञा प्राप्त है। तब यह स्वयं सिद्ध है कि उसका पूर्व मिथ्याचारित्र भी अब सम्यग्चारित्र है। यदि यह स्वीकार न किया जाय तो यह प्रश्न सहज ही स्पष्ट होता है कि अविरत सम्यग्दृष्टिका चारित्र कौन सा चारित्र है? क्या यह मिथ्या चारित्र है? मिथ्या चारित्र तो मिथ्यात्व दशामे ही कहा जा सकता था। सम्यक्त्वात्पत्ति पर मिथ्याचारित्र बना रहे क्या यह सम्भव है? तब प्रश्न होता है कि क्या वह सम्यग्चारित्र है? यदि यह कहा जाय कि चारित्र तो पञ्चमादि गुण-स्थानोमे हागा, अभी तो वह अविरत है, चारित्र उसमे नहीं आया, तो यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि सम्यग्दृष्टिके अविरत दशामे क्या चारित्र गुण नष्ट हो गया? जो चारित्र गुण प्रथम गुणस्थानमे मिथ्या था, सम्यक्त्व दशा होने पर वह मिथ्या नहीं रहा। वह सम्यग्चारित्र हुआ नहीं? तब चारित्र गुणका उसमे अभाव हो मानना पड़ेगा। किन्तु जिस गुणका मिथ्यात्व दशामे अभाव नहीं हुआ मात्र विरुद्ध परिणाम ही हुआ, उसका सम्यक्त्व होने पर सर्वथा अभाव हो गया ऐसा माना जाय तो फिर पञ्चमादि गुणस्थानोमे क्या चारित्र गुणकी अस्तित्व उत्पत्ति होगी, यह तो युक्ति व आगमसे विरुद्ध है। फलतः यहाँ मानना होगा कि उस अविरत सम्यग्दृष्टिको ज्ञान और चारित्र दोनों सम्यक् हैं। वह चारित्र सयमका नाम न पा सकगा, सयमरूप चारित्र व्रतावस्थाम ही होगा। यही कारण है कि आचार्य कुन्दकुन्दने चारित्रके दो भेद-पृथक्-पृथक् स्वीकार किये हैं, सम्यक्त्वाचरण और सयमाचरण, इसके समर्थनमे अन्य प्रमाण भी देखिये—

१ पञ्चाध्यायी अध्याय २, श्लोक ४२६ स ४४६

२. यद्यप्ये प्रत्यनोक्तानि भवन्ति भव पद्धति

—रत्नकरव्यावकाचार श्लोक ३

षट्खण्डागम खंड १ भाग ९ पुस्तक ६ के २२ वें सूत्रकी टीकामे इसका स्पष्ट विवेचन है। मूलपाठ इस प्रकार है.—

पापक्रिया निवृत्तिश्चारित्रम्। धाविकम्माणि पाप। तेसिं किरिया मिच्छता-
प्सजम कषाया तेसिमभावो चारित्रम्। इसका अर्थ यह है कि पापाक्रियाओकी निवृत्ति-
को चारित्र कहते हैं। धातिया कर्म पाप रूप हैं। पापाक्रियाये तीन हैं, मिथ्यात्व असयम,
कषाय। इनके अभावको चारित्र कहते हैं।

श्री धवलाके उक्त उद्धरणसे स्पष्ट है कि मिथ्यात्व पाप है, अविरति पाप है
तथा कषाय पाप है और कषायोमे अनन्तानुबन्धी कषाय है वह भी पाप है, पापक्रियाकी
निवृत्तिको चारित्र कहते हैं। अविग्न सम्यग्दृष्टिके मिथ्यात्व और अनन्तानुबन्धी कषाय
रूप पापकी निवृत्ति हुई है। अतः उसके चारित्र अवश्य है यह उक्त प्रमाणसे प्रमाणित
है। अन्य कषायोंके अभावमे वही चारित्र सयमाचरण रूप हो जाता है। यदि षट्-
खण्डागम धवलाकारको मात्र मयमभाव ही चारित्र नामसे इष्ट होता तो
मिथ्यात्वको असयमको तथा कषायोमे अनन्तानुबन्धीको पापरूप न लिखते। या फिर वे
चारित्रका लक्षण पापनिवृत्ति न करते, सयम ही चारित्र है, ऐसा लिखते। अतः सिद्ध
है कि चारित्र व्यापक शब्द है जो मिथ्यात्व और अनन्तानुबन्धीके अभावसे अविरत
सम्यग्दृष्टिके भी है और अन्य कषायोंके, तथा तज्जन्य असयमके अभावसे ऊपर
गुणस्थानोमे भी होता है। अनन्तानुबन्धीका व्यापार चारित्रके विषयमे निष्फल नहीं है
अनन्त कालीन असयमके प्रवाहकी धारा बहाने वाली कषायको निष्फल कहना विरुद्ध
है। यह भी धवलामे प्रतिपादित है^१।

आचार्य कुन्दकुन्दने जैसे आचरण या चारित्रके दो भेद सम्यक्त्वाचरण और
सयमाचरण किये हैं उसी प्रकार धवलाकारको भी इष्ट है, यह उक्त उद्धरणसे
सिद्ध है।

अतः यह स्वीकार करने योग्य है कि अविरत सम्यग्दृष्टिके सयम भावके बिना
भी सम्यग्चारित्र होता है। उसे आचार्य कुन्दकुन्द सम्यक्त्वाचरण कहते हैं^२। तथा उसे
ही पञ्चाध्यायीकार तथा अन्य ग्रन्थकार स्वरूपाचरण कहते हैं। नाममे अन्तर है। पर
सम्यग्दृष्टि अविरतीके भी सम्यग्चारित्र गुणके अस्तित्वमे सभी आचार्य सहमत हैं।

स्वसवेदन और उसकी प्रत्यक्षता—

आचार्य अमृतचन्द्रने तत्त्वार्थसारके प्रथम अध्यायमे मतिज्ञानके छ भेद गिनाये
हैं। उनमे सर्वप्रथम स्वसवेदनको ही गिनाया है। तत्पश्चात् विज्ञान, स्मरण, प्रत्यभि-
ज्ञान, तर्क और स्वाध्यानुमान ये पांच भेद गिनाये हैं^३।

१ ग चाणन्ताणुबन्धिषडकवावारी चारित्ते निष्फलो, अपञ्चकक्षाणादि अणन्तोद्यपवाहकार-
णस्स निष्फलत्त विरोहा

—षट्खण्डागम, धवला पु० ६ सू० २२ टीका

२ चारित्रप्रामृतकी गाथा ३ से १२

३ स्वसवेदनमक्षीत्य विज्ञान स्मरण तथा

प्रत्यभिज्ञान गृह्यश्च स्वार्थानुमितिरेव वा ॥

—तत्त्वार्थसार ब्लोक १९

स्वात्मसर्वेदन ही सम्यग्दर्शन है और वह स्वात्म सर्वेदन या स्वसर्वेदन "प्रत्यक्ष" है, ऐसा अन्य ग्रन्थोमें भी वर्णित है। यह प्रश्न हो सकता है कि यदि आत्मा प्रत्यक्ष है तो क्या वह इन्द्रिय प्रत्यक्ष है? आत्मा तो अरस, अरूप, अगंध, अशब्द और अस्पर्श है। वह इन्द्रियसे प्रत्यक्ष तो हो नहीं सकती। न स्वात्मा इन्द्रिय प्रत्यक्ष है और न परमात्मा इन्द्रियसे प्रत्यक्ष जाना जाता है। इन्द्रिय मनोज्ञान दोनोंकी गणना परोक्ष प्रमाणोमें है, प्रत्यक्षमें नहीं। अवधि, मन-पर्यय ज्ञानको एकदेश प्रत्यक्ष तथा केवलज्ञानको सर्वदेश प्रत्यक्ष कहा गया है। मति और श्रुतज्ञान परोक्ष हैं। ऐसा सूत्रकारका उपदेश है अतः मति श्रुतज्ञानी इन्द्रिय मनोज्ञानसे आत्माको प्रत्यक्ष नहीं करना। अवधि मन-पर्यय भी रूपी पदार्थोंको ही जानते हैं अरूपीको नहीं, अतः वे भी आत्माको प्रत्यक्ष करनेमें समर्थ नहीं हैं। अब एकमात्र केवलज्ञान ही पाँच ज्ञानोमें है जो मूल अमूल सभी पदार्थोंको युगपत् सर्वदेश प्रत्यक्ष करता है अतः वह केवलज्ञानका ही प्रत्यक्ष विषय है। केवलज्ञानी स्वात्मा और परमात्मा दोनोंको प्रत्यक्ष जान सकते हैं। पर स्वात्मज्ञान तो सम्यग्दृष्टिको जो चतुर्थ गुणस्थान वाला है उसमें भी होता है, यद्यपि वह मति श्रुतज्ञानी ही है। सहज ही प्रश्न होता है कि फिर उसे स्वका प्रत्यक्ष सर्वेदन कैसे होता है। इसका समाधान पञ्चाध्यायोकारने किया है। वे लिखते हैं कि मति ज्ञानावरणके भेदोमें एक स्वानुभूत्यावरण भी है जिसका क्षयापशम सम्यग्दृष्टि होने पर ही होता है, उसके पूर्व नहीं होता। यह स्वानुभूत्यावरण स्वानुभूति न होनेमें निमित्त है। इसकी गणना मतिज्ञानके अन्तर्गत हो स्वीकारकी गई है। तथापि उसके लिए स्वसर्वेदन प्रत्यक्ष शब्दका ही उपयोग ग्रन्थमें मन्त्र किया गया है^१।

इस पर प्रकाश डालने वाले अनेक आगम प्रमाण नीचे दिए जा रहे हैं—

श्री समयसार जी सवर अधिकार गाथा १८९ की टीका समाप्तिके बाद श्री जयसेनाचार्यने दो गाथाएँ और लिखी हैं और उनकी टीका भी की है। संभवतः उन दो गाथाओमें दूसरी गाथाको टीका इस विषय पर प्रकाश डालती है^२। जिसका अर्थ यह है कि "शुद्ध निश्चय नयसे, रागादि विकल्प रहित स्वसर्वेदन रूप भाव-श्रुतज्ञान,

१ अवश्य सति सम्यक्त्वे तत्त्वज्ञानावरणक्षति

न तत्क्षतिरमत्यत्र सिद्धमेतज्जिज्ञागमे

—पञ्चा० अ० २ श्लोक ८५७

तथा तत्त्वार्थसार अ० श्लोक १९-२०

२ यद्यपि केवलज्ञानापेक्षया रागादिविकल्परहित स्वसर्वेदनरूपम् भावश्रुतज्ञानम् शुद्धनिश्चयेन परोक्षमिति भण्यते, तथापि इन्द्रिय मनोज्ञानित सविकल्पज्ञानापेक्षया प्रत्यक्ष, तेन कारणेन आत्मा स्वसर्वेदन ज्ञानापेक्षया प्रत्यक्षो भवति। केवलज्ञानापेक्षया पुनः परोक्षोऽपि भवति। सर्वथा परोक्ष एवेति वक्तुं नायाति। किन्तु चतुष्कालेऽपि केवलिनः किमात्मानं हस्ते गृहीत्वा दर्शयन्ति? तेषां दिव्यध्वनिना भणित्वा गच्छति। तथापि श्रवणकाले श्रोतुं परोक्ष एव, पश्चात्परमसमाधिकाले प्रत्यक्षो भवति। तथा इदानीं कालेऽपीति भावार्थः। एव परोक्षस्यात्मनः कथं ध्यानं क्रियते, इति प्रश्नं परिहाररूपेण गाथाद्वयं कृतं ॥

—समयसार तात्पर्यवृत्ति गाथा १९९

केवलज्ञानकी अपेक्षा परोक्ष ही है, तथापि सर्वसाधारणको होने वाला जो इन्द्रिय मनोजनित सविकल्पज्ञान होता है उसकी अपेक्षा वह प्रत्यक्ष है। इस कारण आत्मा स्वसवेदन ज्ञानकी अपेक्षा प्रत्यक्ष होता है, केवलज्ञानकी अपेक्षा परोक्ष है। सर्वदा परोक्ष ही है ऐसा नहीं कहा जा सकता। मोक्षो कि चतुर्थ कालमें भी केवली भगवान् क्या आत्माको हाथमें लेकर दिखलाते हैं ? वे भी दिव्य ध्वनिसे कहते हैं। दिव्यध्वनि सुननेके कालसे सुनने वालोंके लिए आत्माका स्वरूप परोक्ष ही होता है, तत्पश्चात् श्रोता लोग परमसमाधि स्वीकार करते हैं। उस ध्यानस्थ अवस्थामें वह उनको प्रत्यक्ष होता है—अनुभव गोचर होता है, वैसा आज भी हो सकता है। इस प्रकार परोक्ष आत्माका किस प्रकार ध्यान किया जा सकता है, इसका समाधान करते हुए दो गाथाएँ समाप्त हुईं ।)

ऊपरके शब्द जयसेनाचार्यकृत संस्कृत टीकाके भाषानुवादकार श्री आचार्य ज्ञानसागर महाराजकृत अनुवादसे ज्योंके त्यों लिये गये हैं। इसमें प्रमाणित है कि सम्मरदृष्टिके रागादि विकल्प रहित स्वसवेदन ज्ञान होता है, और वह मतिज्ञान रूप परोक्षके अतर्गत इन्द्रिय मनोजनित ज्ञानकी अपेक्षा जो सविकल्प है उससे भिन्न निर्विकल्परूप प्रत्यक्ष है। भगवान् केवलीको दिव्यध्वनिमें आत्माका स्वरूप सुनकर ध्यानस्थ अवस्थामें श्रोताओंको वह स्वसवेदन प्रत्यक्ष होता है अर्थात् अनुभवमें आता है और ऐसा स्वसवेदन प्रत्यक्ष आज भी हो सकता है।

इसी तरह श्री नियमसारजीमें जीवाधिकारकी गाथा ११-१२ में जो आचार्य पद्मप्रभ मलधारीदेवकी संस्कृत टीका है, उसमें जहाँ शुद्धाशुद्ध ज्ञानके स्वरूपके भेद बताये हैं वहाँ लिखा है कि—

(१) अत्र सहजज्ञान शुद्धन्तस्तत्त्व परमतत्त्व व्यापकत्वात् स्वरूपप्रत्यक्षम् ।
केवलज्ञानं सकल प्रत्यक्षम् अवधिज्ञान मनपर्ययज्ञानश्च विकल प्रत्यक्षम् ।

(२) उक्तेषु ज्ञानेषु साक्षान्मोक्षमूलमेक निज परम तत्त्व निष्ठ—सहज ज्ञान-मेव ।

(३) अपि च पारिणामिक भाव स्वभावेन भव्यस्य परमस्वभावत्वात् सहज ज्ञानावपरमुपायेयं न समस्ति ।'

उक्त लेखका तात्पर्य यह है कि 'प्रत्यक्ष' तीन प्रकारका है (१) स्वरूप प्रत्यक्ष (२) सकल प्रत्यक्ष (३) विकल प्रत्यक्ष ।

(१) स्वाभाविक ज्ञान जो शुद्ध अन्तस्तत्त्व रूप है परमनस्त्वम व्यापक होनेसे स्वरूप प्रत्यक्ष है। केवलज्ञान सकल प्रत्यक्ष है। तथा अवधि, मन —पर्ययज्ञान विकल प्रत्यक्ष है ।

(२) इन ज्ञानोमे साक्षात् मोक्षका मूल एक निज परमनत्त्व निष्ठ सहजज्ञान ही है। तथा—

(३) सहजज्ञान पारणामिक भाव रूप स्वभावके कारण, भव्य जीवका परम स्वभाव होनेसे उम सहजज्ञानके अतिरिक्त और कुछ उपादेय वस्तु नहीं है।

यहाँ स्वसवेदनज्ञानको स्वरूप प्रत्यक्ष लिखा गया है। इस सहज पारिणामिक स्वरूप निज शुद्धात्मकी अनुभूतिको आचायने प्रत्यक्ष हो कहा है।

(४) समयसारकी अपनी टीकाके प्रारम्भिक मगलाचरणमे भी आचार्य अमृतचन्द्रने जिस समयसार (शुद्धात्म तत्त्व) की बन्दनाकी है उसे 'स्वानुभूत्या श्रवसाते' अर्थात् वह स्वानुभूतिमे स्वयं प्रकाशमान है, ऐसा निरूपित किया है।

(५) श्री प्रवचन सारके मगलाचरणकी टीका करते हुए अमृतचन्द्राचार्य लिखते हैं—एष स्वमवदन-प्रत्यक्षो दशनज्ञानसामान्यात्माह श्री वर्द्धमान देव प्रणमामि। यह मैं दशन जान सामान्य स्वस्व स्वसवेदन प्रत्यक्ष आत्मा हूँ सो मैं श्री वर्द्धमानदेवकी प्रणाम करता हूँ।

उक्त उद्धरणोमे भी आचार्य अमृतचन्द्र अपने स्वसवेदनज्ञानको 'प्रत्यक्ष' शब्दसे ही उल्लिखित करने हैं। इसी गाथाकी अपना संस्कृत टीकामे श्री जयसेनाचार्यने भी ग्रन्थके प्रारम्भमे यह लिखा है—

(६) एषोऽहं ग्रन्थकरणोत्पन्नना स्वसवेदन प्रत्यक्षः। अर्थात् ग्रन्थ करनेके उद्यत मन वाला मैं यह स्वसवेदन प्रत्यक्षीभूत हूँ। यह कहना यहाँ मगन न होगा कि "यह स्वमवेदन ज्ञान मुनियोग ही होता है क्योंकि दोनों टीकाकार यति पदाच्छ्रु हैं, श्रावकके लिए तो ऐसा विशेषण नहीं दिया गया है" क्योंकि इसी टीकामे 'शिवकुमार' जिनके निमित्त ग्रन्थका प्रारम्भ किया है उनके विशेषणोमे भी यह लिखा है—

अथ कश्चिदासन्नभव्य शिवकुमार नामा स्वसवित्समुत्पन्नपरमानन्दैक-लक्षणमुखामृत विपरीतचतुर्गन्तिससारबुद्धिभयभीत, समुत्पन्नपरमभेदविज्ञानप्रकाश-तिशय ।

शिवकुमार महाराजको भी 'स्वसविनि' थी। अतः तज्जन्य परमानन्दैक लक्षण सुखका अनुभवी था अतः वह ससार परिभ्रमणके दुखसे भयभीत था, समुत्पन्न परम भेद ज्ञानके प्रकाशका अतिशय जिसे प्राप्त था—ऐसा वर्णन जयसेनाचार्यने किया है।

(७) समयसार गाथा ५ की आत्मख्याति टीकामे एकत्व विभक्त आत्माके दर्शन करानेकी प्रतिज्ञा, जहाँ ग्रन्थकारने की है, वहाँ यह भी बताया है कि स्वानुभव प्रत्यक्ष द्वारा परीक्षा करके ही स्वीकार करना। किन्तु यदि दर्शयेय तदा स्वयमेव स्वानुभवप्रत्यक्षेणपराक्ष्य प्रमाणीकर्तव्यं।

(८) प्रवचनसार गाथा ३३ की टीकामे श्री जयसेनाचार्य लिखते हैं—

संसारी विवेकीजन पुनर्निशास्थानीय संसार पर्याये प्रवीण स्थानीयेन रागादि विकल्प रहित परमसमाधिना निजात्मान पश्यति ।

यहाँ उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया है कि केवली सूर्य समान केवल ज्ञानसे भगवान् आत्माको देखते हैं। इसी प्रकार संसारी विवेकीजन रात्रिमे प्रदीपकी तरह रागादि विकल्प रहित निजात्माको, परम समाधि रूप भाव श्रुतज्ञानसे देखते हैं। इसीकी उत्थानिकामे यह भी स्पष्टीकरण किया है—

(९) “यथा निरावरण सकल व्यक्तिलक्षणेन केवलज्ञानेन आत्मपरिज्ञान भवति तथा सावरण-एक देश व्यक्ति लक्षणेन केवलज्ञानोत्पत्ति बीजभूतेन स्वसवेदन ज्ञान रूप भावधुतेनापि आत्मपरिज्ञान भवति” जैसे निरावरण सकलार्थ प्रकाशक केवल-ज्ञानसे आत्माका परिज्ञान होता है उसी प्रकार केवलज्ञानके लिए बीजभूत (कारण-भूत) सावरण एक देश प्रगट रूप स्वसवेदन ज्ञानरूप भाव श्रुतज्ञानसे भी आत्म परि-ज्ञान होता है ।

(१०) प्रवचनसार गाथा ८६ की टीकामे आचार्य जयसेनने लिखा है—
तथैवानुमानेनवा तथाहि अत्रैव देहे निश्चयनयेन शुद्ध बुद्धैक स्वभाव परमात्माज्ज्तीति कस्माद्धेतो निर्विकार स्वसवेदन प्रत्यक्षत्वात् सुखाविवत् इति ।

इस देहमे निश्चयनयसे शुद्धबुद्धैक स्वभाव परमात्मा है। यह निर्विकार स्व-सवेदन प्रत्यक्ष रूप हेतु से अनुमानित होता है, सुखादिकी तरह। अनुभव ता प्रत्यक्ष ही होता है। “पञ्चक्लो अणुभवो जम्हा” —बृहत् नयचक्र—२६६

(११) समयसार गाथा ७३ की टीकामे अमृतचन्द्र स्वामी लिखते हैं—अहमय-मात्मा प्रत्यक्षम् अक्षुण्णमनत चिन्मात्र ज्योतिः एक । यह ‘प्रत्यक्ष’ मे आत्मा पवित्र अनन्त चैतन्यज्यातिस्वरूप अनाद्यनन्त नित्य उदयको प्राप्त विज्ञानधन स्वभाव वाला एक हैं। अमृत कलशकी परमाध्यात्म तरङ्गिणी नामक टीका शुभचन्द्राचार्य कृत संस्कृत भाषामे है। “उसके रागाद्या वा इत्यादि” ३७ वें कलशकी टीकामे ‘सर्व एवास्यपु स’ शब्दके अर्थमे लिखा है—‘अस्य प्रत्यक्षस्य पु स’ अर्थात् इस प्रत्यक्ष आत्माको जो रागादि भाव भिन्न ही है ।

(१२) बृहद्द्रव्यसंग्रहमे मिथ्यादृष्टिका जो स्वरूप प्रतिपादित किया है, उससे सम्यग्दृष्टिका प्रत्यक्ष प्रतिभासमय निजपरमात्माका श्रद्धान है, यह स्पष्ट हो जाता है ।^१

(१३) मतिज्ञान परोक्षज्ञान है, उसकी गणना प्रत्यक्षमे नहीं है तब उसके भेद स्वरूप स्वानुभूत्यावरणके क्षयोपशमसे होने वाली स्वानुभूति जो सम्यग्दृष्टिके होती है, उसे प्रत्यक्ष कैसे कहा जाय, ऐसा प्रश्न पञ्चाध्यायीमे भी उठाया गया है ।^२ उसका

१. सहजशुद्धकेवलज्ञानदर्शनरूपाखण्डैकप्रत्यक्षप्रतिभासमयनिजपरमात्मप्रभृतिषड्द्रव्यपञ्चास्ति-
कायमत्ततत्त्व नवपदार्थेषु यस्य श्रद्धान नास्ति स मिथ्यादृष्टि —बृहद्द्रव्यसंग्रह गाथा
१३ की सं० टीका ।

२. पञ्चाध्यायी अ २ श्लोक सख्या ४६०-४६१

समाधान भी इस प्रकार दिया है कि मतिश्रुतज्ञान पर पदार्थके जाननेमें परोक्ष है, परन्तु स्वमवेदन करनेमें प्रत्यक्ष है। दर्शन मोहनीयके उपशमादिसे स्वानुभूतिमें मति-ज्ञान प्रत्यक्ष है।^१

यह स्वानुभूति ही 'धम है' जो सम्यक्त्व स्वरूप है, शुद्धात्माके अनुभव स्वरूप है, जिसका फल अक्षय क्षायिक सुख है।^२ आत्मानुभूति ही आत्मख्याति है और आत्म-ख्याति ही सम्यग्दर्शन है।^३

इन सभी आगम प्रमाणोंसे यह प्रमाणित है कि सम्यग्दृष्टिके स्वानुभव, या स्वस-वेदनको प्रत्यक्ष ही माना गया है। सम्यग्दृष्टि जीवके सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके साथ जैसे प्रशम, सवेग, अनुकम्पा, आस्तिक्यादि गुण होते हैं उसी प्रकार स्वसवेदन प्रत्यक्ष, स्वानु-भवज्ञान, वैराग्य, भेद विज्ञान, ज्ञान चेतना^४ आदि गुण भी उससे प्राप्त होते हैं और वे गुण उससे ऊपरके सभी गुणस्थानोंमें भी होते हैं। यह सम्यक्त्वका ही माहात्म्य है।^५

आत्माके जिस यथार्थ स्वरूपका सम्यग्दृष्टिने दर्शन किया है, वही उसके लिए साध्य है। वर्तमान पर्यायमें मिथ्यात्व अनन्तानुबन्धी रहित होनेसे तन्मात्र ही शुद्ध है। समयभावके अवलम्बनसे उसी लक्ष्यकी साधना करता है तथा निष्कषाय भावकी ऊपर-ऊपर अभिवृद्धि होती है, अतः पर्याय शुद्ध भी बनता जाता है, वह लक्ष्यकी प्राप्ति की ओर बढ़ता है और बारहवें गुणस्थानमें तथा तेरहवें, चौदहवें गुणस्थानमें वे सभी गुण, जो प्रत्येक आत्मामें शक्ति रूप से, पर्यायरूपमें अभिव्यक्त हो जाते हैं। यह पुरुषार्थ सम्यक्त्वके साथ समयभावका है, जिसे यथाख्यात चारित्र कहा है।

सम्यग्दर्शन ही सब पुरुषार्थों की जड़ है। अतः सभी प्रयत्नोंसे सर्वप्रथम उसे प्राप्त करना चाहिए। उसके प्राप्त होने पर आनेका मार्ग सुगम हो जाता है।

इस प्रकार स्वानुभूति, स्वसवेदन, स्वात्मोपलब्धि, स्वरूपाचरण-शुद्धोपयोग, स्वात्मसवेदन-प्रत्यक्ष आदि जो वर्तमानमें चर्चित विषय हैं, उनका विवेचन आगमके प्रमाणोंके साथ किया गया। विद्वज्जन इन प्रमाणोंके आधार पर उक्त विषयोंको समझने तथा जिज्ञासुजनोंको समझानेका प्रयत्न करेंगे।

१ सत्यमाद्यद्वय ज्ञान परोक्ष परसविदि। प्रत्यक्ष स्वानुभूते तु दूष्मोक्षोपशमावित — पञ्चा० ४६२ अ २

२ धर्म सम्यक्त्वमात्रात्मा शुद्ध स्वानुभवोऽपवा। — पञ्चा० २ श्लोक ४३२

३ ततोऽभीष्टं नवतत्त्वेषु भूतार्थनयैः एको जीव एव प्रचीतते। एवमसौ एकत्वेन द्योतमानः शुद्धनयत्वेन अनुभूयते व। या तु अनुभूतिः सा आत्मख्यातिरेव आत्मख्यातिस्तु सम्यग्दर्शन-मेव इति समस्तमेव निरवद्यम्। — समयसारगंगा १३ की अमृतचन्द्रीय टीका—

४ एवमित्याद्यद्वयस्य सन्ति ये सद्गुणोपमा।

सम्यक्त्वमात्र मारम्भ ततोऽप्यूर्ध्वं च तद्गुणा ॥९४०॥

स्वसवेदनप्रत्यक्ष ज्ञान स्वानुभवान्भूयम्।

वैराग्य भेदविज्ञान मित्याद्यस्तीह किं बहु ॥९४१॥

५. सा ज्ञानचेतना नूनमस्ति सम्यग्दृष्टात्मन ॥१९८॥ — पञ्चा० अ० २

तृतीय संस्करण

अध्यात्म अमृतकलश का द्वितीय संस्करण मन् १९८१ में प्रकाशित हुआ था। एक-दो वर्षों से ग्रन्थको प्रतियाँ समाप्त हो जानेसे पाठकोको माँगको पूरा नहीं किया जा सका। इस बातका अनुभव करके प्रकाशक संस्थाने इसका तृतीय संस्करण प्रकाशित करनेकी इच्छा प्रगट की और मैंने अपनी सहमति दे दी।

प्रथम आवृत्तिके बाद कुछ नवीन विषय मेरे सामने पाठकोकी ओरसे उपस्थित हुए और उनका समाधान व स्पष्टीकरण मैंने द्वितीयावृत्तिकी प्रस्तावनामें किया है। आचार्य अमृतचन्द जी का जीवन परिचय तथा उनके विशिष्ट विचारोंका परिचय भी दिया गया था जो अब तृतीयावृत्तिमें भी दिया जा रहा है।

इन प्रश्नोंके समाधानमें मैंने आगम पर दृष्टि रखी है तथापि वर्तमानमें कुछ ऐसे भी ग्रन्थ पाये जाते हैं जो भट्टारकीय युगमें लिखे गये हैं। यह स्पष्ट है कि भट्टारक पदपर ब्राह्मण भी प्रतिष्ठित हो जाते थे क्योंकि भट्टारकीय संस्थाके नियमके अनुसार उस गद्दीका अधिकारी आजन्म ब्राह्मण ही होना चाहिये और जब जैन समाजमें ऐसा कोई व्यक्ति नहीं मिलता था तो कुछ ब्राह्मण लोग भी उस नियमको स्वीकृत उस गद्दी पर अधिष्ठित हुए। उन्होंने जैन-आचार्योंके नामसे भी अपने कल्पित ग्रन्थ प्रसारित किए। यह भी स्मरणाय है कि कुछ भट्टारक गद्दीदारों पूर्व आचार्योंके नामपर भी चली आ रही है। चार-पाँच सौ वर्ष पूर्वमें भी उन गद्दीदारोंमें बैठनेवाले भट्टारक स्वयंको उसी नाम से घोषित करते आ रहे हैं। इसीसे ग्रन्थोंकी प्रामाणिकतामें श्रम होता हुआ चला आ रहा है। इसलिए पूजा-पद्धति एवं आचार-विचारके नियमोंमें ब्राह्मणी पद्धतिका मिश्रण हो गया है और उनका पृथक्करण करना लोगोंको सम्भव नहीं रहा फिर भी आज दि० जैन विद्वान् जो जिनवाणीके मर्मज्ञ हुए हैं या वर्तमान में हैं उन्होंने इसका विश्लेषण किया है और उन ग्रन्थोंमें ब्राह्मणत्वकी झलक स्पष्ट दिखाई देती है।

दि० जैन आचार्य प्रणीत ग्रन्थोंमें जो विषय वर्णित हैं उनकी खरी कसौटी बोल-रागता-अहिंसा-अपरिग्रह, भोगोपभोगका निषेध तथा अनेकात आदि है। इन कसौटियों पर कसकर हो वर्तमानमें चालू तथा प्राप्त प्रश्नोंका समाधान मैंने अपनी बुद्धि एवं अनुभवके आधार पर किया है। विद्वत्जन उस पर विचार करेंगे और कोई त्रुटि हो तो मुझे भी सूचित करेंगे।

इस टीकामें व प्रश्नोंमें कहीं-कहीं पुनरुक्तता पाठकोको भाषित होगी पर यह बात जाननी चाहिये कि अध्यात्ममें पुनरुक्तता दोष नहीं मानी जाती। अनादि कालसे अज्ञानमें पड़े हुए जीवोंको एक बारके सम्बोधनसे ज्ञानकी उपलब्धि नहीं होती है अतः बार-बार प्रकारांतरसे उन पुनरुक्त प्रश्नोंके भिन्न-भिन्न शैलीसे उत्तर देकर वस्तुकी यथार्थताका बोध करानेका ही सभारम्भ किया गया है। यदि एक बारमें किसीको वस्तु तत्त्वको उपलब्धि हो जाय और वह आत्महितमें लग जाय तो उसे आगे पढ़नेका आयास करना ही न पड़ेगा। अतः जिनका एक बारमें तत्त्वावलम्बि नहीं होतो उनके अनादि-कालीन मोह परिणामोंको दूर करनेके लिए पुनरुक्ति भी लाभदायक है उसे दोष नहीं माना जाता।

इस तृतीयावृत्तिके प्रकाशनके लिए श्रीचन्द्रप्रभु दि० जैन मन्दिर, कटनीके सस्था-
पक परिवारो के सदस्य स० सि० धन्यकुमार, अभयकुमार, जयकुमार जी तथा मन्दिर
समिति के सदस्योंके तथा स०सि० मुरलीधर कन्हैयालाल जैन ट्रस्टके सदस्योंके भी हम
आभारी हैं।

श्रीमान् प० धन्यकुमारजी भौरि कारजाने इस तृतीयावृत्तिके प्रकाशन होनेके पूर्व
ही इस ग्रन्थको आद्योपान्त देख लिया है और उनके द्वारा दिये गये सुझावोंका भी इस
प्रकाशनमें उपयोग किया गया है। उनकी इस कृपाके लिए हम धन्यवाद देते हैं।
सहयोग देनेवाले अन्य सज्जनोका भी हम आभार मानते हैं।

सतना

जगन्मोहनलाल शास्त्री

११ मई १९९१

ग्रंथकार आचार्य श्री अमृतचन्द्रसूरिका परिचय



प्रायः ग्रन्थके आदिमें मगल-निमित्त-हेतु-प्रयोजन-तथा कतकि उल्लेखकी प्राचीन परम्परा है। आचार्य अमृतचन्द्रने इस आध्यात्मिक टीकामें समयसार (शुद्धात्मा) की ही वन्दनाकी है। मगलाचरणके बाद उन्होंने अपने चैतन्य स्वरूपकी एकतासे अभिन्न तथा परसे भिन्न, समयसारका प्रतिपादन करनेके प्रयोजनमें उक्त टीका ग्रन्थका प्रारम्भ किया है। इस तरह केवल मगल और प्रयोजन मात्रका उल्लेख कर अन्य हेतु आदि कारणोंका इसीमें समावेश कर दिया है। कर्ताका परिचय देनेमें वे स्वयं मौन हैं।

ग्रन्थके अन्तमें भी उन्होंने अपनी कोई परिचयात्मक प्रशस्ति नहीं लिखी, किन्तु निम्न श्लोक देकर ग्रन्थ समाप्त कर दिया है—

‘स्वशक्तिं समुचितवस्तुतत्त्वे व्याख्याकृतेय समयस्य शब्देः।

स्वरूपगुप्तस्य न किञ्चिदस्ति कर्तव्यमेवामृतचन्द्रसूरे’ ॥

अर्थात्—जिन शब्दोंने इस समयसारकी व्याख्याकी है उन्होंने अपनी सहज योग्यतासे ही वस्तुतत्त्वको प्रतिपादित किया है। अमृतचन्द्रसूरि स्वयं अपने स्वरूपमें निष्ठ है, अतः उसकी इसमें कोई कृति नहीं है।

श्री कुन्दकुन्दाचार्य कृत पञ्चास्तिकायकी टीका भी अमृतचन्द्राचार्य कृत है। उसके अन्तमें भी उन्होंने केवल उक्त श्लोक लिखकर टीकाकी समाप्ति कर दी है।

इन दोनों ग्रन्थोंकी टीकाओंके अन्तमें लिखित उक्त श्लोकसे टीकाकारका केवल नाम ही प्रकाशमें आता है। प्रवचनसार भी कुन्दकुन्दाचार्यकी कृति है और उसकी टीका भी श्री अमृतचन्द्राचार्यने लिखी है। इस टीकाके अन्तमें जो अन्तिम छन्द उन्होंने लिखा है उसके आदिके दो पादोंसे भी केवल उनके नामकी सूचना मिलती है—

व्याख्येयं किल विश्वमात्मसहितं व्याख्यातुं गुम्फे गिराम् ।

व्याख्यातामृतचन्द्रसूरिरिति मा मोहाज्जनो वल्गुः ॥

अर्थात्—लोक अपने मोहसे अमृतचन्द्रसूरिको इस टीकाका व्याख्याता न कहे, किन्तु वाणीके गुच्छकोकी यह कृति है। यह अपने और विश्वके हितके लिए ही है। इस कृतिसे, स्याद्वाद विद्याके बलसे, तथा विशुद्ध ज्ञानकी कलासे निराकुल शाश्वत आत्मतत्त्वको प्राप्त कर एक स्वतत्त्व ही सबके हृदयमें बोले।

तत्त्वार्थसार और पुरुषार्थमिद्वयुपाय भी आचार्य अमृतचन्द्र जीकी स्वतंत्र रचनाएँ हैं। तत्त्वार्थमारके अन्तमें निम्नलिखित श्लोक निबद्ध है—

वर्णा पदानां कर्तारो, वाक्यानां पदावलि ।

वाक्यानि चास्य शास्त्रस्य कर्तृणि पुनर्वयम् ॥

वर्णोंके द्वारा पद, पदोंके द्वारा वाक्य और वाक्योंसे यह शास्त्र बना है, वे ही इसके कर्ता हैं हम इसके कर्ता नहीं हैं ।

पुरुषार्थसिद्धयुपायके अन्तमें भी यही लिखा है—

वर्ण- कृतानि चित्रे पदानि तु पदैः कृतानि वाक्यानि ।

वाक्यैः कृतं पवित्रं शास्त्रमिदं न पुनरस्माभिः ॥

अर्थात्-विविध वर्णोंसे पद, पदोंसे वाक्य और वाक्योंसे यह पवित्र शास्त्र बना है, इसे हमने नहीं बनाया । इन दोनों रचनाओंमें उन्होंने अपना नाम भी प्रकाशित नहीं किया ।

प्रायः ग्रन्थकार ग्रन्थके आदिमें या अन्तमें अपनी गुरु परम्परा, सधका नाम ग्रन्थके बनानेका निमित्त और रचनाका समय आदिका उल्लेख करते हैं, जिससे ग्रन्थकारका परिचय प्राप्त हो जाता है । परन्तु अमृतचन्द्रसूरि अपनी आध्यात्मिकताकी गभीरतासे स्वरूपमें ही स्थित रहे, अतः परिचय प्राप्त करनेसे उन्होंने हमें वंचित कर दिया । कहीं-कहीं कार्य विशेषके उल्लेखमें टंकित शिलालेखोंमें भी तत्कालीन आचार्योंका परिचय प्राप्त हो जाता है, परन्तु अमृतचन्द्रजीके सम्बन्धमें वह भी अप्राप्य है । कभी-कभी अन्य ग्रन्थकारोंके ग्रन्थों, भाष्यों वा टीकाओंमें भी भिन्न ग्रन्थकारोंके उल्लेख मिल जाते हैं, इनके सम्बन्धमें वह भी उपलब्ध नहीं है, अतः अमृतचन्द्रसूरिका प्रामाणिक परिचय देनेमें हम असमर्थ हैं । इनकी आध्यात्मिक निष्ठा, जिसका कि परिचय उनकी रचनाओंसे स्वयं मिलता है, उनका अन्तः परिचय देनी है । आचार्यमहाराजक परिचयके लिए बही पर्याप्त है, फिर भी उपलब्ध प्रमाणों और संकतोंका सहारा लेकर उनका लौकिक परिचय यहाँ प्रस्तुत करनेका हम प्रयत्न कर रहे हैं ।

ग्रन्थ प्रशस्तियोंके आधारसे—

वीर स० २४३९ में परमश्रुत प्रभावक मण्डल, बम्बईकी ओरसे प्रवचनसारका प्रकाशन हुआ । इस ग्रन्थके अन्तमें दो प्रशस्तियाँ छपी गई हैं, जिनका शीर्षक है— 'अथ टीकाकारस्य प्रशस्तिः' । परीक्षण करनेपर यह बात सामने आई कि दोनों प्रशस्तियाँ टीकाकारोंकी नहीं हैं, किन्तु दोनों टीकाओंके विभिन्न प्रतिलिपिकारोंकी हैं । वे ही इस ग्रन्थके अन्तमें उक्त शीर्षकोंसे छाप दी गई हैं । उनमेंसे दूसरी प्रशस्ति, जो आचार्य जयसेनकी प्रशस्ति कही जाती है, वह वस्तुतः चारुभट्ट नामके किसी श्रावक प्रतिलिपिकारकी है । इसके प्रारम्भमें उसने सबसे प्रथम आचार्य कुमुदचन्द्र, तत्पश्चात् मूल सधमें श्री वोम्पेनाचाय, इनके बाद गोमसेन और उनके शिष्य जयसेन आचार्योंकी वन्दनाकी है । इस परसे यह संभावनाकी गई है कि यह आचार्य जयसेनकी प्रशस्ति होगी जो कि समयसार तथा प्रवचनसारकी तात्पर्यवृत्तिके टीकाकार हैं । फिर भी यह निश्चय रूपसे कहना सम्भव नहीं है, क्योंकि जयसेनाचार्यने भी अपनी टीकाओंके अन्तमें स्वयं अपनी कोई प्रशस्ति नहीं लिखी । इसी प्रशस्तिके लेखक चारुभट्टने उक्त प्रकारसे पूर्वाचार्योंकी परम्परामें जयसेनाचार्यकी वन्दना करनेके पश्चात् अपने स्वयंका परिचय इस प्रकार दिया है कि मैं साहु मालूका पीत्र तथा साहु महीपतिका पुत्र चारुभट्ट हूँ । अपने पिताकी

भक्ति वशात् समयप्राप्तको पृष्ठ करता हूँ तथा अपने गुरु त्रिभुवनचन्द्रकी वन्दना करता हूँ। इस प्रशस्तिसे यह स्पष्ट हो जाता है कि चारुभट्ट प्रतिलिपिकार ही था। हो सकता है कि उसे जयसेनाचार्यकी पूर्व परम्पराका ज्ञान हो अतः उसने प्रारम्भमें उनकी वन्दना-की हो। इस प्रशस्तिके आधार पर विद्वानोंने जयसेनाचार्यकी गुरु परम्पराका निर्णय किया है। यदि यह प्रशस्ति आचार्य जयसेनने स्वयं लिखी होती तो वे न तो अपनी गुरु परम्पराके साथ स्वयं अपनी वन्दना करते और न अपने परिचयमें अपने पितामह और पिताके नामके साथ अपना गृहस्थावस्थाका नाम देते। ऐसी परम्परा जैनाचार्योंकी नहीं है।

इसी प्रकाशनमें जो प्रथम प्रशस्ति छपी गयी है वह गोपाचल (ग्वालियर) देवपत्तनके पट्ट पर बैठने वाले काष्ठासघके त्रयमाधुरान्वय, पुष्कर गणके भट्टारकोसे सम्बन्धित है। इस प्रशस्तिमें सर्व प्रथम नयसेन भट्टारकका नाम है, पश्चात् उनकी शिष्य परम्परामें धर्मचन्द्र भट्टारक तक दस पीढ़ियोंके नाम दिये गये हैं। प्रतिलिपिकार ब्र० हरिराज इस परम्पराकी सातवीं पीढ़ीके भट्टारक पद्यकीतिके शिष्य हैं इसका भी उल्लेख उन्होंने इस प्रशस्तिमें किया है।

यह प्रशस्ति वि० स० १४६९ में वीरमदेवके राज्यकालमें लिखी गई है। इसमें उल्लिखित भट्टारक परम्परामें आचार्य अमृतचन्द्रभूरिका नाम नहीं है। ऐसी स्थितिमें यह प्रशस्ति अमृतचन्द्रसूरिकी है, और वे काष्ठासघके हैं, यह किसी प्रकार फलित नहीं किया जा सकता है। वस्तुतः दोनों प्रशस्तियाँ प्रतिलिपिकारोंकी हैं। भ्रमसे उन्हें टीकाओंके अन्तमें लिखी देखकर टीकाकारोंकी प्रशस्ति मानकर शीर्षक दे दिया गया है।

डा० उपाध्येका मत—

प्रवचनसारका एक प्रकाशन वि० स० १९९१ में हुआ। इसकी विस्तृत भूमिका प्रसिद्ध इतिहासज्ञ विद्वान् डा० ए० ए० उपाध्येने अग्रेजीमें लिखी है। इसमें उन्होंने प्रवचनसारके टीकाकर्ता आचार्य अमृतचन्द्रसूरिका परिचय देनेका प्रयत्न किया है। डा० उपाध्येके सामने भी ऐसे कोई प्रामाणिक तथ्य नहीं थे, जिससे वे कोई अन्तिम और यथार्थ निर्णय देनेमें समर्थ हो सकें। उस भूमिकामें जो कुछ लिखा है उसका शब्दशः हिन्दी अनुवाद इस प्रकार है “यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि क्या अमृतचन्द्राचार्यने प्राकृतमें भी लिखा है? संभवतः उन्होंने लिखा हो उसका आधार यह है कि—

- १ उनकी टीकाएँ इंगित करती हैं कि वे प्राकृतके अच्छे ज्ञाता थे।
- २ समयसारकी टीकाकी किसी हस्तलिखित प्रतिके अन्तमें एक प्राकृत गाथा लिखी मिलती है जो संभवतः उनके द्वारा रची गयी होगी।
- ३ मेघविजय गणी अपने प्राकृत श्रावकाचारमें लिखते हैं कि अमृतचन्द्रने कुछ प्राकृत गाथाएँ भी लिखी हैं।

एक गाथा जिसे अमृतचन्द्रकी रचना कहा गया है, ढाढसी गाथा कही गई है, जिसके लेखकके बारेमें कुछ भी पता नहीं है, सिवाय इसके कि वह काष्ठासघसे सम्बन्धित रहा होगा। यदि मेघविजय गणीकी यह मान्यता सत्य मानते हैं कि 'सम्भवतः ढाढसी गाथाके लेखक अमृतचन्द्र होंगे' तो उस स्थितिमें सम्भव है कि वे काष्ठासघसे सम्बन्धित रहे होंगे।" परन्तु यह सब काल्पनिक आधार पर ही आधारित है। एक टीकाकारके रूपमें अमृतचन्द्रजी की स्थिति वास्तवमें महान् है। आध्यात्म कविके रूपमें वे अद्वितीय और अनुपमेय है। किसी भी पूर्व अथवा पश्चात्के जैन लेखककी उनसे तुलना नहीं की जा सकती" (प्रवचनसार अग्रजी भूमिका पृष्ठ ९४)

ढाढसी गाथाका परीक्षण—

डा ए एन उपाध्येने अपने उक्त लेखमें "एक ढाढसी गाथा समयसारकी किसी प्रतिके अन्तमें पाई जाती है" ऐसा उल्लेख मेघविजयगणीके लेखके आधार पर किया है। वह कौन सी गाथा है और कहाँ की प्रतिमें वह पायी गई है, उसका उल्लेख न तो मेघविजयगणीने किया और न डा० उपाध्येने ही किया। आजतक समयसारके बाइस प्रकाशन हो चुके हैं, उनमें किन्हींमें भी ऐसी कोई गाथा नहीं पाई जाती। अतः यह सम्भावनाकी जाती है कि उपाध्येजीको स्वयं भी उस गाथाका कोई पता न था। किसी अन्य टिप्पणके आधार पर ही उन्होंने अपने आलेखमें उसका समावेश कर लिया।

"ढाढसी गाथा" नामक ३८ श्लोकोका एक प्रबन्ध, श्री माणिकचन्द दि० जैन ग्रन्थमालासे प्रकाशित "तत्त्वानुशासनादि सग्रह"में सम्मिलित है। इसके ऊपर इस प्रकारका शीर्षक छापा गया है—

"अज्ञातनामकाष्ठासघ भुक्ताचार्यकृता ढाढसी गाथा"

मात्र इस शीर्षकसे ये गाथायें काष्ठासघसे सम्बन्धित मान ली गई हैं। सम्भवतः ये गाथायें उपाध्याय महोदयके सामने नहीं आईं। यदि आई होती और वे इन्हें पढ़ते, तो इस शीर्षकको गलत ही मानते। ढाढसी गाथाका लेखक कौन है, यह भले ही उन गाथाओंके आदि और अन्तमें नहीं बताया गया, तथापि गाथाओंमें कथन विषय वस्तु स्वयं इसका प्रमाण है कि—लेखक सघ भेदोके पक्षपातसे रहित कोई तटस्थ व्यक्ति ही है। उस प्रबन्धमें उन्होंने लिखा है कि—“काष्ठासघ, मूलसघ तथा निष्पिच्छ सघ कोई तारने वाले नहीं हैं। आत्माको आत्मा ही तारता है अतः आत्माका ही ध्यान करना चाहिये।”

सघो को वि ण तारइ कट्ठो मूलो तहेव णिप्पिच्छो ।

अप्पा तारइ अप्पा तम्हा अप्पा वि ज्ञाएह ॥

—ढाढसी गाथा न० २०

लेखकने यह भी लिखा है कि सर्व प्रथम मणि, धातु, रत्न, लेप, शिला तथा काष्ठमय प्रतिमाएँ जो पुण्यवान् भव्य पुरुषोंने प्रतिष्ठितकी हो, वे ध्यानके आलम्बन

भूत है, सो प्राथमिक अवस्थामे इनके अवलम्बनसे ध्यान करना चाहिये, पीछे बार-बारके अभ्याससे निरालम्ब ध्यान भी करना चाहिये। ऐसा करनेवाला लीलामात्रमे सिद्धिको प्राप्त होता है।

मणिरयणधाउलेवा सिलकट्ठमयघडिय पुण्णवन्तेहि ।
 सालबझाणमित्तं पयट्ठिया तेहि भव्वेहि ॥ १३ ॥
 पढमालम्बेवा य पच्छादो भावणा निरालम्बे ।
 थूलच कदम्भासो मुहुसज्जाइज्ज लीलाए ॥ १४ ॥

—ढाढसी गाथा प्रबन्ध से

इस प्रकार ढाढसी गाथा प्रबन्ध के लेखकने अपना प्रबन्ध निष्पन्नरूपसे आत्म-ध्यानकी प्रेरणास्वरूप छत्तीस गाथाओमे लिखा है। अन्तमे सैतीसवी गाथा है जिसमे उक्त छत्तीस गाथाओंके बाँचने और पढ़नेकी प्रेरणा दी है। वस्तुतः यहाँ ग्रन्थकी समाप्ति हो चुकी है, तथापि उसके अन्तमे अड़तीसवें नम्बर पर निम्न एक गाथा और छपी गई है जो आचार्य कुन्दकुन्दके प्रवचनसारके प्रथम अध्यायमे क्रमाक अस्सीसे ली गई है—

जो जाणदि अरहन्त दव्वत्थ गुणत्थ पज्जयत्थेहि ।
 सो जाणइ अप्पाण मोहोखलुजाइ तस्सलय ॥

इस गाथामे यह बताया है—“जो अरहन्तको द्रव्यगुण पर्यायसे जानता है, वही आत्माको जानता है। उसीका मोहक्षय होता है।” ढाढसी गाथामे जिस सालम्ब और निरालम्बकी प्रेरणा ध्यानकी गई है उसीके समर्थनमे कुन्दकुन्द आचार्यकी यह गाथा टिप्पणके रूपमे दी गई होगी। इससे यह भी अनुमानित होता है कि उक्त प्रबन्धका लेखक मूलमन्त्रके अग्रणी आचार्य कुन्दकुन्दका अनुगामी है, या कमसे कम उनके साहित्यका अध्ययता और समर्थक है।

पट्टावलियोंके आधारसे—

नंदि सघकी पट्टावलीमे यह उल्लेख है कि यह पट्ट विक्रम सवत् ४ मे आचार्य भद्रबाहुसे प्रारम्भ हुआ। इनकी शिष्य परम्परामे वि० स० १४२ मे लोहाचार्य हुए और लोहाचार्यके बाद यह पट्ट दो शाखाओमे विभक्त हो गया। एक पूर्वपट्ट हुआ जो मूल सघके नामसे प्रसिद्ध हुआ और दूसरा उत्तर पट्ट। काष्ठासघकी पट्टावली लोहाचार्यसे प्रारम्भ होती है जो त्रेपन पीढ़ी तक चली है। अन्तिम भट्टारक मुनीन्द्र कीर्ति जो वि० स० १९५२ मे दिवगत हुए। उनके बाद यह पट्ट समाप्त हो गया।

कारजाके काष्ठासघ मदिग्मे श्री मुनीन्द्रकीर्तिजीका चित्र आज भी गद्दीपर स्थापित है। इस मन्दिरमे एक पुरानी पोथी है, जिसमे लाडबागडगच्छ की विरुदावली पेज १२८ पर अंकित है। यह विरुदावली सवत् १७७३ मे लिखी गयी है। इसमे लोहाचार्यसे लेकर प्रतापकीर्ति तककी तीस पीढ़ियाँ अंकित है। यह पट्टावली त्रेपन पीढ़ियो वाली पूर्वकी पट्टावलीसे भिन्न है। काष्ठासघकी इन दोनों पट्टावलियोंमे भी

आचार्य अमृतचन्द्र सूरिका नाम नहीं है, काष्ठा संघ की मान्यता यही है। अतः यह निश्चित होता है कि आचार्य अमृतचन्द्र काष्ठासंघसे सम्बन्धित नहीं थे।

आचार्य अमृतचन्द्र सूरिका काल—

आचार्य अमृतचन्द्रका काल विक्रम सं० ९६२ का है तथा वे नन्दि संघसे सम्बन्धित थे। यह निम्नलिखित आधारों पर निश्चित होता है।

सन् १९०४ में पचास्त्रिकायका एक प्रकाशन प० पन्नालालजी बाकलीवालके सम्पादकत्वमें हुआ था। उसकी भूमिकामें उन्होंने लिखा है कि 'अमृतचन्द्रसूरि वि० सं० ९६२ में नन्दिसंघके पट्टपर हो गये हैं।' प० मनोहरलालजी द्वारा सम्पादित प्रवचनसार, सन् १९१३ में प्रकाशित हुआ है उसमें भी उन्होंने यही मत व्यक्त किया है।

जैनेन्द्र सिद्धान्त कोष, भाग १, पृष्ठ १३७ पर श्री जैनेन्द्रवर्णीने अमृतचन्द्रसूरि का काल नन्दिसंघ पट्टावलोकने अनुसार वि० सं० ९६२ से १०१५ तकका लिखा है, और इस प्रकार सूचित किया है कि वे नन्दिसंघके पट्टपर ५३ वर्ष पर्यन्त रहे।

तेरहवीं शताब्दीके सुप्रसिद्ध विद्वान् प० आशाधरजीने अपनी अनगार धर्मामृत की टीका वि० सं० १२८५ में पूर्ण की। अपने इस ग्रन्थमें उन्होंने दो जगह अमृतचन्द्र-सूरिका समयसारकी टीकाके कर्त्तक रूपमें उल्लेख किया है। अमृतचन्द्राचार्यकृत पुरुषार्थमिन्द्रघुपायके 'लोकेशास्त्राभासे' आदि श्लोकका भी उल्लेख किया है। इससे स्पष्ट सिद्ध है कि अमृतचन्द्राचार्य आशाधरजीसे पूर्व हो चुके हैं।

पद्मनन्दि पञ्चविंशतिकाके कर्त्ता आचार्य पद्मनन्दिका समय वि० सं० १०७५ के बाद तथा वि० सं० १२४० के पूर्व माना गया है।

ये आचार्य पद्मनन्दि आचार्य अमृतचन्द्रसूरिके समयसारमें प्रभावित थे। इसी पद्मनन्दि पञ्चविंशतिकारकी एक टीका कन्नड भाषामें है जो किसी पद्मनन्दि व्रतोंके द्वारा लिखी गई है। उन्होंने लिखा है कि—“इस ग्रन्थके कर्त्ता आचार्य पद्मनन्दि आचार्य अमृतचन्द्र रूपी चन्द्रमाकी चन्द्रिकाके द्वारा विकसित नेत्रकमलोसे अवलोकित, अशेष अध्यात्म तत्त्वके वेदी थे। उनके मूल शब्द ये हैं—

“श्रीमदमृतचन्द्रचन्द्रिकोन्मीलितनेत्रोत्पलावलोकिताशेषाध्यात्मतत्त्ववेदिना पद्मनन्दिमुनिता ।”

पद्मनन्दि पञ्चविंशतिकाकी अग्रजीकी लिखी हुई प्रस्तावनामें इसकी विस्तारसे सिद्धिकी है। उक्त कथनसे अमृतचन्द्रसूरिका काल वि० सं० १०७५ के पूर्व सिद्ध होता है।

आचार्य अमृतचन्द्रका काल वि० सं० ९७५ से १०२५ तक माना गया है। उनकी कृतियोंमें भी आचार्य अमृतचन्द्रसूरिकी रचनाका प्रभाव स्पष्ट देखा जाता है, अतः सिद्ध है कि आचार्य अमृतचन्द्र अमृतचन्द्रसे पूर्ववर्ती है।

६ 'धर्मरत्नाकर' नामक ग्रन्थके लेखक एक जयसेन नामके आचार्य हुए हैं। उन्होंने अपने ग्रन्थमें आचार्य अमृतचन्द्रके पुरुषार्थसिद्ध्युपाय ग्रन्थकी ५६ गाथाये ज्यों की त्यो उद्धृत की है। इस ग्रन्थकी समाप्ति वि० स० १०५५ में हुई है, ऐसा ग्रन्थके निम्नलिखित अन्तिम श्लोक से सिद्ध है—

वाणेन्द्रियव्योमसोममिते संवत्सरे शुभे ।
ग्रन्थोऽयं सिद्धतायात सर्वलीकरहाटके ॥

अतः यह स्पष्ट है कि आचार्य अमृतचन्द्र सूरि वि० स० १०५५ से पूर्ववर्ती है।

७ डड्डा नामक कविके द्वारा रचित एक सस्कृत पंचसग्रह' ग्रन्थ है। इसके श्लोक आचार्य जयसेनके धर्मरत्नाकर ग्रन्थमें उद्धृत है, अतः इस कविका काल आ० जयमेन से पूर्व है। इस सस्कृत पंचसग्रहमें आचार्य अमृतचन्द्रके तत्त्वार्थसारके श्लोक उद्धृत हैं, अतः सिद्ध है कि जयसेनसे पूर्व डड्डा कवि, तथा इनसे पूर्व अमृतचन्द्राचार्य हुए हैं।

इन सभी प्रमाणोंसे यह सिद्ध है कि नन्दिसघकी पट्टावलीमें आचार्य अमृतचन्द्रका काल जो वि० स० ९६२ दिया गया है, वह निर्विवाद है। परमाध्यात्म तर्ग-गिणीकी प्रस्तावनामें पंडित गजाधरलालजी ने, तथा पुरुषार्थसिद्ध्युपायकी प्रस्तावनामें प० उपसेनजी, रोहतक ने, तथा तीर्थकर महावीर और उनकी आचार्य परम्परा नामक अपने प्रसिद्ध ग्रन्थमें स्व० प० नेमिचन्द्रजी शास्त्रीने भी उक्त मतका ही समर्थन किया है।

टीकाओंमें गाथा संख्याओका अन्तर

आचार्य कुन्दकुन्दकी रचनाओंमें समयसार, प्रवचनसार और पञ्चास्तिकाय, इन तीनों ग्रन्थोंके ऊपर आचार्य अमृतचन्द्रजीकी एव आचार्य जयसेनजीकी सस्कृत टीकाएँ पायी जाती हैं। परन्तु दोनों टीकाकारोंकी टीकाओंमें, मूलग्रन्थकी गाथाओंकी संख्यामें अन्तर पाया जाता है। प्रवचनसारमें छत्तीस गाथाओका, समयसारमें सत्ता-इस गाथाओका और पञ्चास्तिकायमें आठ गाथाओका अन्तर है, अर्थात् अमृतचन्द्र जीने इन इकहत्तर गाथाओंकी टीका नहीं लिखी। जयसेनाचार्यजी ने इन सभी गाथाओंकी टीका लिखी है।

प्रवचनसारकी भूमिका लिखते हुए डा ए एन उपाध्येने इन गाथाओंकी टीका अमृतचन्द्रसूरि द्वारा न किये जाने पर कुछ अपनी अनुमानिक स्थापनाएँ दी हैं, वे इस प्रकार हैं—

प्रवचनसारकी एक टीका अमृतचन्द्राचार्यकी है जिसमें क्रमशः ज्ञानतत्त्व नामक प्रथमाधिकारमें ९२, द्वितीयाधिकारमें १०८, और तृतीयाधिकारमें ७५ गाथाएँ हैं। कुल २७५ गाथाएँ हैं। आचार्य जयसेनके सामने आचार्य अमृतचन्द्रकी टीका थी पर उन्होंने क्रमशः १०१, ११३ और ९७ गाथाएँ मानकर, कुल ३११ गाथाओंकी टीका

लिखी है। कन्नड टीकाकार बालचन्द्र तथा प्रभाचन्द्रने भी जयसेनका ही अनुगमन किया है। यहाँ यह तथ्य विचारणीय हैं—

(१) किन्हीं औद्देशिक मानदण्डोंके आधारपर यह निर्णय करना कठिन है कि कौन सो गाथाएँ मूल लेखककी हैं, और कौन सो गाथाएँ परचात् जोड़ी गई हैं।

(२) किसी गाथापर शका करनेके लिए इतनी साक्षी ही पर्याप्त है कि वह गाथा किन्हीं अन्य ग्रन्थोंमें उपलब्ध होती है। किन्तु यह निर्णयात्मक साक्ष्य नहीं हो सकता, क्योंकि सम्भवतः परम्परासे आगत बहुत सी गाथाएँ स्वतन्त्र रूपसे भी शामिल कर ली जाती हैं। ऐसी स्थितिमें सुरक्षित रास्ता तो यह होगा कि अतिरिक्त गाथाओंके स्वभाव और विषय वस्तुके बारेमें देखा जाय, तथा देखा जाय कि ग्रन्थमें उनका क्या स्थान है।

(३) प्रवचनसारके प्रथमाध्यायमें ९, दूसरेमें ५ और तीसरेमें २२ गाथाएँ अतिरिक्त हैं। प्रथम द्वितीयाध्यायकी छूटी गाथाएँ नमस्कारात्मक या मध्यम स्वभाव वाली है। वे रहें, या न रहे, कुछ विशेष सामग्री नहीं जोड़ती। किन्तु भाग २ की ४ वीं गाथा व तीसरे अध्यायकी ३ से १७ तककी गाथाएँ जो आचार्य अमृतचन्द्र द्वारा ग्रहण नहीं की गईं, वे अतिरिक्त जानकारी देनेवाली गाथाएँ हैं।

(४) ध्यानमें रखना होगा कि इन गाथाओं द्वारा जो अतिरिक्त जानकारी दी गई है वह कुन्दकुन्दाचार्यके अन्य ग्रन्थोंके विषय वस्तुमें मिलान खाती है या नहीं? यदि उनके अन्य ग्रन्थोंसे असंबद्ध विषय है, तो इन गाथाओंको शक्ति दृष्टिसे देखा जा सकता है। यदि संबद्धता है तो उन्हें स्वीकार करने योग्य माना जा सकता है। पारम्परिक स्थापनाओंमें पुनरुक्ति असामान्य नहीं मानी जाती।

(५) मुझे इस तर्कमें कुछ अधिक बल नहीं दिखाई देता कि ये गाथाएँ आचार्य कुन्दकुन्दकी लिखी हुई, बनाई हुई या संगृहीत नहीं है, क्योंकि उनकी विषय-वस्तु, कुन्दकुन्दकी विषयवस्तुमें मेल खाती है।

—डा० उपाध्ये द्वारा लिखित (प्रस्तावना पृ० ४८-४९)

आलोचनात्मक प्रकाश—यहाँ प्रश्न यह उठता है कि अमृतचन्द्रने इन गाथाओंको अपनी टीकाओंमें क्यों शामिल नहीं किया? विश्वसनीय मूल और शाब्दिक अनुवाद करना उनका लक्ष्य था। उनकी टीका ऐसे शाब्दिक भाष्यके समान है जिसमें उन्होंने प्रवचनसारकी विषय वस्तुको विस्तार दिया है, और अतिरिक्त जानकारीयों क्रमिक ढंगसे दी है। यदि उनका यही लक्ष्य होता तो मध्यस्थ गाथाओंको शामिल करनेकी चिन्ता वे न करते।

अमृतचन्द्रके द्वारा अपने ग्रन्थोंमें बहुतसी अन्य पुरानी प्राकृत गाथाओंको स्थान दिया गया है। कुछ गाथाएँ हैं जो उन्होंने अपने प्रवचनसारकी टीकामें सम्मिलित नहीं की हैं, किन्तु उनसे जानकारी उन्हें थी। हाँ कुछ कारण समझमें नहीं आया कि ये गाथाएँ अमृतचन्द्रने अपनी टीकामें क्यों शामिल नहीं की, जब कि गाथाओंका

भाव उन्होंने अपने दूसरे ग्रन्थोमें लिया है। उदाहरणके लिये प्रवचनसार भाग २ गाथा २, का भाव तत्त्वार्थसार भाग ३ श्लोक ४ से, तथा प्रवचनसार भाग ३ की गाथा-१२-१८-१९, पुरुषार्थ सिद्ध्युपायमें श्लोक १११-११२-६७-६८ से मिलती हैं। भाग ३ को गाथा ११२ बहुत प्राचीन हैं, कई प्राचीन ग्रन्थोमें पायी जाती है।

यह कहना उचित न होगा कि हम यह सोचें कि उन्होंने किसी पूर्वाग्रह वश ऐसा किया होगा क्योंकि ऐसा सोचनेके लिए हमारे पास अत्यल्प साक्ष्य हैं। तीसरे समूहकी ये गाथाएँ श्वेताम्बर मान्यताके विरुद्ध पड़ती है। जैसे साधुके लिए भिक्षा-पात्रका होना, उसी भवमें स्त्रीमुक्ति होना आदि।

मेरा तात्कालिक अनुमान तो यह है कि अमृतचन्द्र अत्यधिक आध्यात्मिक होनेके कारण साम्प्रदायिक विवादसे दूर रहना चाहते होंगे, और इसीलिये अपनी टीकाको कुन्दकुन्दके उच्चविचारोंके साथ सभी सम्प्रदायोंके लिए स्वीकार्य बनानेके भावसे, स्पष्ट और साम्प्रदायिक कटु आलोचनात्मक आक्रमणसे बचे रहे अतः उन्होंने उन गाथाओंकी टीका नहीं की। (—प्रवचनसार—अंग्रेजी प्रस्तावना पृष्ठ ४८ से ५१)

उक्त प्रस्तावनाके तथ्योंकी समीक्षा

प्रवचनसारकी वे गाथाएँ जो अमृतचन्द्रसूरि द्वारा ग्रहण नहीं की गयी, ३६ है। यहाँ उनपर विचार आवश्यक प्रतीत होता है। देखना है कि क्या वे मूलग्रन्थकी गाथाएँ हैं या क्षेपक हैं।

प्रथमाध्यायमें ९ गाथाओंकी टीका नहीं हुई। ये गाथायें नमस्कारात्मक हैं जो बीच-बीचमें आई हैं। वस्तुतः प्रवचनसारके प्रथम अध्यायमें आये ज्ञानतत्त्वप्रज्ञापन, शुद्धोपयोग अधिकार, ज्ञानाधिकार, सुखाधिकार, शुभपरिणामाधिकारके प्रसंगमें, इन गाथाओंका कथन या वर्णन प्रासंगिक नहीं है। यदि आचार्यकी यह पद्धति होती, तो इसी ग्रन्थके दूसरे और तीसरे अध्यायमें १०८ तथा ७५ गाथायें हैं, वहाँ भी इसी क्रमसे बीच-बीचमें १८-२० नमस्कारात्मक गाथायें आती—पर ऐसा नहीं पाया जाता।

आचार्य अमृतचन्द्रसूरिने मूलग्रन्थकी गाथाओंकी व्याख्या की है, क्षेपक गाथाओंकी नहीं की। यह हो सकता है कि उनके सामने जो प्रति हो, उसमें ये क्षेपक गाथाएँ ही न लिखी गई हो। किसी अन्य प्रतिमें वे क्षेपक गाथाएँ हो, और वह प्रति जयसेनाचार्यके सन्मुख हो, अतः उन्होंने उनकी भी टीका कर दी हो।

आचार्य कुन्दकुन्दकी ग्रन्थ रचना शैली भी ऐसी नहीं है कि वे ९२ गाथाके प्रकरणमें विषय वर्णनके बीच-बीचमें बार-बार नमस्कारात्मक गाथा लिखें, अतः सम्भवतः ये मूलग्रन्थकी गाथायें नहीं हैं, वरन् क्षेपक गाथायें हैं जो किसी लिपिकारने अपनी प्रतिमें कभी लिख ली होंगी, समयान्तरमें ये ग्रन्थमें जुड़ गईं।

इन ३६ गाथाओमें कौन मूल लेखककी हैं, यह निर्णय कठिन नहीं है। जिन गाथाओके मध्यकी गाथायें छूटी मानी जाती हैं, उनके पूर्व और उत्तरकी दोनों गाथाओके बीच विषय सम्बन्ध यदि टूटता है तो उस गाथाको ग्रंथका अण अवश्य माना जा सकता है। यदि विषय सम्बन्ध नहीं टूटता, गाथा कुछ अलग ही विषयका प्रतिपादन करती हैं, या पुनरुक्त रूपताको लिए हैं, तो वे क्षेपक हैं। मूलग्रन्थकी नहीं है, यह स्पष्ट हो जाता है।

अन्य ग्रन्थोंमें उन गाथाओका उपलब्ध होना यही प्रमाणित करता है कि वे अन्यत्रकी हैं। यदि वे अन्य ग्रंथ, कुन्दकुन्द स्वामीके कालसे पूर्वके आचार्यों द्वारा रचित हैं, तो वे उद्धृत होनेसे क्षेपक ही हैं। यदि उनके बादके ग्रंथकारोंके हैं तो भी वे क्षेपक हैं। मूलग्रन्थमें सम्मिलित कोई गाथा यदि कुन्दकुन्दाचार्यके अन्य ग्रन्थमें निबद्ध हो तो लेखककी मूलकृति है, जैसे—“तिसिद्ध बुभुक्षिद्ध” आदि प्रवचनसारमें क्षेपक है वह पञ्चास्तिकायमें १३७ न० पर मूल गाथा है।

इसके सिवाय भाग २ की कुछ गाथाओको, ‘मध्यमस्वभाव वालो हैं’ ऐसा उपाध्याय महोदयने लिखा है, तथा यह बताया है कि वे यदि ग्रन्थमें रहे तो कुछ सामग्री नहीं जोड़ती और न रहे तो कोई कमी नहीं खटती।

विचारना यह है कि जो गाथायें कुछ सामग्री नहीं देती और जिनके अभावमें कोई कमी नहीं रहती क्या वे आचार्य कुन्दकुन्दकी प्रौढ़ रचनाके मामले स्वयं अपनी अनावश्यकताको प्रदर्शित नहीं करती ? फिर भी यदि वे किसी प्रतिमें पाई जाती हैं तो उन्हें किसी अध्ययनार्थी लेखककी स्वेच्छामें, अन्यत्रमें संगृहीत क्षेपक गाथाएँ माननेके लिए आत्मा उक्त कथन ही पर्याप्त है।

आचार्य अमृतचन्द्रसूर और जयसेनाचार्य कृत समयसारकी आत्मख्याति और तत्त्वप्रदीपिकामें २७ गाथाओका अन्तर है। आत्मख्यातिमें २७ गाथाएँ कम हैं और तत्त्वप्रदीपिकामें २७ अधिक हैं। पचास्निकायमें भी दोनोंमें ८ गाथाओका अन्तर है। इन तीनों ग्रंथोंमें ७१ गाथाओका अन्तर इस बातका स्पष्ट प्रमाण है कि अमृतचन्द्रसूरने परीक्षण करके ही अपनी टीकाके लिए मूलगाथाओका ग्रहण किया और उन पर ही टीका लिखी है। इन अतिरिक्त गाथाओका अन्तः परीक्षण करने पर, ये क्षेपक गाथाएँ ही हैं, यह तथ्य महान् इतिहासज्ञ स्व० स्वनामधन्य प० जुगलकिशोर जी मुख्तार द्वारा सयोजित वा सम्पादित प्रसिद्ध ग्रंथ ‘पुगतन जैन वाक्य सूची’ में भी प्रतिपादित है।

श्री प० बलभद्रजीने पूज्य एलाचार्य उपाध्याय विद्यानन्दिजीके सान्निध्यमें, समयसारका एक प्रामाणिक संस्करण, कुन्दकुन्द भारती देहलीसे सन् १९७८ में प्रकाशित किया है। उसकी भूमिकामें यह स्पष्ट किया है कि तात्पर्यवृत्तिकी अतिरिक्त गाथाओमें कई गाथाएँ अप्रासांगिक हैं, पुनरुक्त हैं, और अन्य ग्रंथोंकी हैं। इस संस्करणका सशोधन बाइस प्रकाशित प्रतियोंमें, तथा पैंतीस टाइपनीय या हस्तलिखित प्रतियोंमें किया गया है। इसमें अतिरिक्त क्षेपक गाथाओका मूल नहीं माना गया। दिनांक २७-१०-८० को पूज्य

आयिका ज्ञानमतीजी द्वारा संचालित शिक्षण शिविर देहलीमें श्री ५० बलभद्रजी न्याय-तीर्थसे मेरी प्रत्यक्षवार्ता भी हुई। उन्होंने यह बताया कि हस्तलिखित समयसार (मूल) की दो प्राचीन प्रतियाँ मिली। एक अजमेरसे दूसरी मूडबिंदीसे। इन दोनों प्राचीन प्रतियोंमें समयसार की वे २७ गाथाएँ नहीं पायी गयी। पचास्तिकाय और समयसारकी क्षेपक गाथाओंकी भी यही स्थिति है। उनमें भी पूर्वगाथाके भावके समर्थनमें ऐसी ही उत्पानिका देकर क्षेपक गाथाएँ पायी जाती हैं। समयसारमें मात्र एक शब्द का परिवर्तनकर गाथा ३२ को ही क्षेपक गाथाके रूपमें से उल्लिखित किया गया है, वह गाथा इस प्रकार है—

जो मोह तु जिजिस्ता जाण सहावाधिय मुणदि आद ।

तं जिब मोहं साहुं परमट्ठ वियाणिया बिति ॥३२॥

ऐसी ही दो गाथा समयसारमें मूलगाथा ११५ के बाद क्षेपकरूपमें छपी है, इनके मात्र पूर्वार्ध शब्द परिवर्तित हैं उत्तरार्ध वही है जो इस प्रकार हैं—

१. जो सग तु मुइत्ता जाण सहावाधिय मुणदि आद ।

२ जो धम्म तु मुइत्ता जाण सहावाधिय मुणदि आद ।

उपरोक्त ४ और ५ डा ए एन उपाध्येने जो अतिरिक्त जानकारी देनेवाली गाथाएँ लिखी हैं वे कुन्दकुन्दके अन्य ग्रन्थोंकी विषय वस्तुसे मिलान खाती हैं, अतः वे गाथाएँ कुन्दकुन्दकी नहीं हैं इस तर्कमें अधिक बल नहीं दिखाई देता, ऐसा लिखा है।

विचारणीय यह है कि लेखकके लिये यह आवश्यक नहीं है कि उसने दूसरे ग्रन्थोंमें जो विषय लिखा है वह विषय अपने सभी ग्रन्थोंमें उसने लिखा ही जाये। आचार्य अमृत-चन्द्रको भी उन गाथाओंको लिखने और टीका करने में क्या बाधा थी ?

आलोचनात्मक प्रकाशमें डा० उपाध्येने अतिरिक्त जानकारी देनेवाली गाथाओंको टीकामें शामिल न करनेका कारण उनकी आध्यात्मिक निष्ठा और प्रवृत्तिके कारण वे साम्प्रदायिक विवादसे दूर रहना चाहते होंगे, यह अनुमान किया है। आचार्य अमृत-चन्द्रका जो आध्यात्मिक जीवन था उससे ऐसा अनुमान सहज ही लगाया जा सकता है। परन्तु उसका यह कारण भी डा सा के पूर्व कथनमें स्वयं बाधित है, जहाँ वे लिखते हैं “कि उन्हें कोई पूर्वाग्रह नहीं था उन्होंने उन गाथाओंके भाव अन्य ग्रन्थोंमें लिये हैं।” जब अन्य ग्रन्थोंमें वही भाव लिए हैं तब साम्प्रदायिक विवादसे वे दूर रहना चाहते थे, यह कथन स्वयं बाधित है तत्त्वार्थसार भी अमृतचन्द्राचार्य कृत ग्रन्थ है, उन्होंने उसमें श्वेताम्बर मान्यताओंको विपरीत मिथ्यात्वमें ही शामिल किया है—

सग्रन्थोऽपि निर्ग्रन्थं ग्रासाहारी च केवली ।

शचिरेणं विधायत्र विपरीतं हि तत्समृत्म् ॥५-६॥

इससे श्वेताम्बर मान्यताओंका स्पष्ट खण्डन होता है। डा० उपाध्येने प्रवचन-सारमे अतिरिक्त गाथाओंका वर्गीकरण करके जो निष्कर्ष निकाला है, यदि वे समय-सार और पञ्चास्तिकायकी अतिरिक्त गाथाओं पर भी ध्यान देते, जो अमृतचन्द्राचार्य द्वारा सटीक नहीं हुई हैं, तो उक्त निष्कर्ष न निकालते, किन्तु उन्हें स्वयं भी शेषक गाथाके रूप में ही स्वीकार करते।

डा० उपाध्येके लेख अपनी कथित मर्यादाके भीतर ही हैं। उनके लेख से कहीं यह ध्वनित नहीं होता—कि 'आचार्य अमृतचन्द्रने प्रवचनसार चारित्र चूलिकामे स्त्री मुक्ति निषेध सम्बन्धी गाथाओंको मूलमे शामिल कर उन पर टीका इसलिए नहीं लिखी कि 'आचार्य अमृतचन्द्रको स्त्री मुक्ति निषेधका प्रसंग इष्ट प्रतीत नहीं था'।

आ० अमृतचन्द्रने पद-पद पर दिगम्बरत्वको ही स्पष्टत मोक्षमार्ग माना है, सवस्त्रताको नहीं। जो पुण्यको वस्त्रादि उपाधियोंको अन्तरंग बहिरंग छेद मानता हो, वह ग्रन्थकार स्त्री मुक्तिके निषेधको इष्ट न मानता हो, यह मानना भ्रम है। इस प्रकरणमे शेषक १०-११ गाथाएँ स्त्री मुक्तिके निषेधकी है, सभी गाथाओमे स्त्रियोकी प्रमाद दशाको ही उसका हेतु बताया गया है। आ० अमृतचन्द्र इससे सहमत थे। उन्हें भी स्त्री मुक्ति अमान्य थी। प्रवचनसार गाथा ४४ में केवलीके स्थान निषद्या, विहार, धर्मोपदेशकी क्रिया स्वामाविक है, यह वर्णन किया है। इस प्रसंगमे कुन्दकुन्द स्वामीने दृष्टान्त दिया है—

'मायाचारीष्व इस्थीर्ण।' आचार्य अमृतचन्द्रने इसकी टीकामे लिखा है—
'यथा महिलानां प्रयत्नमन्तरेणापि तयाविष योग्यता सद्भावत् स्वभावभूत एष मायोपगुण्ठनावगुण्ठितो व्यवहारः प्रवर्तते।' अर्थात् स्त्रियोको प्रयत्नके बिना भी उस प्रकारकी योग्यताके सद्भावसे स्वभावभूत ही मायाके आवरणसे आवरित व्यवहार प्रवर्तित होता है। क्या इस सिद्धान्तको स्वीकार करते हुए आचार्य, उनकी मुक्तिका निषेध इष्ट न मानेंगे ?

आचार्य अमृतचन्द्रने पुरुषार्थसिद्ध्युपायमे गाथा १६ मे मुनियोंका आचार कैसा होना चाहिये यह स्पष्ट किया है—

अनुसरतां पबमेतत् करम्बिताचार नित्यनिरभिमुखा ।

एकान्तविरतिरूपा भवति मुनीनामलौकिकी वृत्तिः ॥

'निश्चय मार्गका अनुसरण करने वाले, पर वस्तुके सम्पर्क जनित करम्बित आचारसे पराङ्मुख मुनियोकी, परसे सम्पूर्ण विरति रूप अलौकिक वृत्ति होती है।'

इससे स्पष्ट है कि सवस्त्र मुक्ति अमृतचन्द्राचार्यकी मान्यतामे नहीं है, फिर स्त्री मुक्तिके निषेध करने वाली गाथाओंकी टीका करनेसे उनके विरत होनेका प्रश्न ही कहाँ उठता है ?

प्रवचनसारमें करणानुयोग चूलिका, की गाथा २२२ में, बहिरंग उपाधिका त्याग, अन्तरंग छेदके प्रतिषेधके लिए ही है, यह बताया है। २२१ गाथामें बाह्य उपाधि ही अन्तरंगछेदका कारण है इसका ही विस्तार है। दोनोंके बीचमें कोई टूट नहीं है, सुसम्बद्धता है। इन दोनोंके बीचमें ही ३ अतिरिक्त गाथाएँ हैं, जिनमें वस्त्र-भाजन आदि रखने पर आरम्भ होता है, यह प्रतिपादन है। जो उन दोनों गाथाओंमें कथित विषयकी पुनरुक्ति है। आचार्य कुन्दकुन्दने स्वयं २२१ के कथित विषयका विस्तार गाथा न० २२२/२२३ में किया है, अतः मध्यकी तीन गाथाएँ अतिरिक्त हैं, और शेषक हैं। मूलग्रन्थकी नहीं हैं, किसी अन्य ग्रन्थकी हैं जो उक्तार्थके समर्थन रूप हैं। इन अतिरिक्त गाथाओंमें स्त्री मुक्तिके निषेधके समान पात्र रखनेका भी निषेध किया है। यदि यह माना जाय कि अमृत चन्द्राचार्यको स्त्री मुक्ति निषेध इष्ट न था तो यह भी मानना होगा कि भिक्षा पात्रको रखनेका भी निषेध उन्हें इष्ट नहीं था।

जबकि गाथा २२४ में बताया है कि जो देहको भी परद्रव्य होनेके कारण परिग्रह मानता है, वह साधु अन्य वस्तुको परिग्रह क्यों न मानेगा? गाथा २२५ में यह बताया है कि जिनमार्गमें यथाजातरूप-गुरुवचन-विनय और सूत्राध्ययन ये ही उपकरण हैं। आचार्य अमृतचन्द्रने तो उसकी टीकामें यह भी स्पष्ट किया है कि श्रामण्य पर्यायके लिए सहकारीको ही उपकरण माना गया है, अन्यको नहीं। वस्तुतः बहिरंग नागन्य-रूप पुद्गल, वचनपुद्गल-शब्दात्मकसूत्र पुद्गल और विनीतताके अभिप्रायरूपचित्त पुद्गल, में कोई भी आत्मधर्म नहीं है।

दोनों गाथाएँ परस्पर सुसम्बद्ध हैं। इस प्रकरणमें स्त्रीमुक्ति विधान व निषेधका प्रकरण ही नहीं है। इन दोनोंके बीच अतिरिक्त स्त्रीमुक्ति निषेधक गाथाएँ अप्रासंगिक हैं। अतः वे शेषक ही हैं। इन अतिरिक्त गाथाओंकी विषयवस्तु आचार्य अमृतचन्द्रको इष्ट नहीं थी, ऐसा यदि निर्धार किया जायगा, तो यह भी मानना होगा कि प्रवचन-सार, समयसार, पञ्चास्तिकायकी अतिरिक्त सभी गाथाओंकी विषयवस्तुसे भी वे सहमत न थे। तब तो यह भी कहना होगा कि जैनधर्मके अनेक सिद्धान्त वे नहीं मानते थे। क्या यह मानना यथार्थ होगा? हम देखते हैं कि उनके ग्रन्थों में सभी सिद्धान्तोंको पूर्ण मान्यता दी गई है तथा उनका प्रतिपादन किया गया है।

यथार्थ यह है कि पुरातन समयमें व्यक्ति अपने पठनपाठनकी दृष्टिसे ग्रन्थकी प्रतिलिपि कर लेता था। यदि प्रकरणके अनुसार उसी अर्थकी प्रतिपादक कोई अन्य गाथाएँ कही मिली तो उन्हें भी अपनी प्रतिमें लिख लेता था। 'उक्त च' करके उद्धृत गाथा तभी लिखी जाती थी जब लेखक आचार्य अपनी बातकी पुष्टिको किसी अपनेसे पूर्वज प्रसिद्ध आचार्यके ग्रन्थका प्रमाण देते थे। प्रतिलिपिकार जिन गाथाओंको उद्धृत करते थे उसमें 'उक्तं च' शब्दका उल्लेख करना आवश्यक नहीं था। वे प्रायः ग्रन्थका नाम भी नहीं देते थे। इससे यह फलित होता है कि वे अधिक गाथाएँ इसी प्रकार कभी जुड़ गई होंगी। वे मूलग्रन्थ की नहीं हैं किन्तु शेषक हैं, अतः उनकी टीका

अमृतचन्द्राचार्यकृत भाष्यमें नहीं पाई जाती। जयसेनाचार्य यह निर्णय नहीं कर सके कि ये गायार् मूल हैं या क्षेपक, तथापि जो सामने थी सबपर उन्होंने टीका लिख दी। आचार्य जयसेनने अपनी समस्त टीका आचार्य अमृतचन्द्रकी टीकाका आलंबन लेकर ही की है। उनका आचार्य अमृतचन्द्रके प्रति बहुमान था।

आचार्य अमृतचन्द्र विगम्बरता के कट्टर पोषक थे, उसे ही वे मोक्षमार्ग मानते थे। सबस्त्र मुक्ति माननेवाले ही अगत्या स्त्रीमुक्तिका विधान करते हैं क्योंकि सबस्त्र मुक्तिमें स्त्री पुरुषकी मुक्ति भेदकी स्वीकारताका कोई हेतु शेष नहीं रह जाता।

आचार्य अमृतचन्द्रने कहाँ-कहाँ अपने भाष्यमें सबस्त्र मुक्तिका निषेधकर, विगम्बर अवस्थाको ही मोक्षका साधन माना है, इसके पुष्ट प्रमाण उनकी टीकाके शब्दोंमें प्रवचनसार चारित्र चूलिकामें देखिये।

चारित्र चूलिकाकी गाथा २०४ की टीकामें लिखा है—

ततोऽपि श्रामण्याथो यथाजातरूपधरो भवति।

गाथा २०५-२०६ की टीकामें वे लिखते हैं—

आत्मनो हि तावत् आत्मना यथोचित क्रमेण यथाजातरूपधरस्य जातस्य जयबा-
जातरूपधरत्वप्रत्ययानां मोहरागद्वेषादिभावानां भवत्येवाभावः। तबभावात् तबभाव-
भाषिनो निवसन भूषण धारणस्य मूर्धजव्यञ्जन पालनस्य सकिञ्चनत्वस्य सावस्ययोग-
युक्तस्य शरीरसंस्कारकरणत्वस्य आभावाद्यथाजातरूपत्वमुत्पादितकेशभभुत्वं शुद्धत्वं
हिंसाविरहितत्वमप्रतिकर्मस्त्वं च भवत्येव तदेतद्बहिरग लिङ्गम्।

इसका हिन्दी अर्थ प० हेमराजजी पांडे कृत, जिसे आधुनिक भाषाका रूप प० मनोहरलालजीने दिया है, वह इस प्रकार है—

यथाजातरूप (निर्ग्रन्थपने) पदको रोकनेवाले राग-द्वेष-मोह भाव हैं। उनका जब अभाव होता है तब यह आत्मा आप हीसे परिपाटी (क्रम) के अनुसार यथाजातरूपका धारक होता है। उस अवस्थामें इस जीवके रागादि भावोंके बढ़ानेवाले जो वस्त्र आभूषण हैं, उनका अभाव तथा सिर दाढ़ी के बालोंकी रक्षाका अभाव होता है। निष्परिग्रह दशा होती है। पाप क्रियासे रहित होता है और शरीर मण्डनादि क्रियासे रहित होता है। अर्थात् जैसा मुनिका स्वरूप बाह्य दशा कर होता है वैसा ही बन जाता है यह द्रव्यलिङ्ग जानना।

जो श्रामण्य मुनिपदका अमिलाषी है उसे किस प्रकारसे द्रव्यलिङ्ग धारण करना चाहिये उसका यह वर्णन है। उसे यथाजातरूपधारी होना चाहिये। यथाजात शब्दका अर्थ यह है कि बालककी उत्पत्तिकी अवस्था जैसी भूषणवस्त्र रहित नग्न होती है वैसा रूप उसका होना चाहिए यही व्याख्या अमृतचन्द्रसूरिने की है। प्रवचनसार श्लोक २१५ की टीकामें वे लिखते हैं—श्रामण्य पर्याय सहकारि कारण शरीर वृत्ति

हेतु मात्रत्वेनादीयमाने भक्ते क्षणमे गिरीन्द्र कन्दरप्रभृतावावसथे विहार कर्मणि
श्रामण्यपर्याय सहकारि कारणत्वेनाप्रतिषिध्यमाने केवल देह मात्रे उपषौ

यहाँ मुनि पर्यायके लिए सहकारी क्या-क्या है जिन्हे साधु ग्रहण करता है, उसकी चर्चा की गई है। भोजन-उपवास-विहार, गिरि कन्दरा आवास तथा मुनि-पर्यायके लिए सहकारी कारण होनेसे केवल देहमात्र उपधिका निषेध नहीं है। इससे सिद्ध है कि अन्य कोई उपधि श्रामण्य पर्यायके लिए आवश्यक नहीं है वस्त्रादि सभी उपधियोंका प्रतिषेध है। वस्त्रको मुनिपर्यायका विरोधी माना है, उसे उपधि नहीं बताया, देहमात्रको ही उपधि लिखा गया है इस कथन से भी वस्त्रका स्पष्ट निषेध हुआ।

प्रवचनसार श्लोक २२२ में लिखा है कि

आत्मद्रव्यस्य द्वितीय पुद्गलद्रव्याभावात् सर्व एव उपधि. प्रतिषिद्ध इत्यु-
त्सर्गः । अयत्तु श्रामण्यपर्यायसहकारिकारणशरीरवृत्तिहेतुभूताहारनिर्हारादिग्रहण-
विसर्जनविषयच्छेदप्रतिषेधार्थमुपादीयमान. सर्वथा शुद्धोपयोगाविनाभूतत्वात् छेद
प्रतिषेध एव स्यात् ।

आत्मद्रव्यके लिये पुद्गलद्रव्य मात्र द्वितीय वस्तु है, तब सभी उपधि प्रतिषिद्ध हैं। श्रामण्यपर्यायके लिये सहकारी कारण शरीर है शरीरकी वृत्ति सयम साधक हो, इसके लिए आहार नोहारका ग्रहण, विसर्जन आदि है, अतः उसे स्वीकार करते हैं। शरीर सयमसाधक होनेसे उसका त्याग संभव नहीं है अतः तत्साधक अनिवार्य आहारका ग्रहण ही स्वीकार किया है वस्त्रादि नहीं।

आमव्य पर्याय सहकारि कारणत्वेनाप्रति सिध्यमानमानेऽत्यन्तमुपात्त देहेऽपि
परिग्रहोऽयं न नामानुग्रहाहः, किन्तु उपेक्ष्य एव । (गाथा २२४)

मुनि पर्यायके लिए सहकारी कारण शरीर को ही उपधिमान मानकर उसका निषेध नहीं किया फिर भी वह अत्यन्त उपात्त (स्वयं प्राप्त) देह भी परद्रव्य होनेसे उसे भी परिग्रह माना और यह बताया कि उसपर अनुग्रह करना योग्य नहीं है। इसका अर्थ यह हुआ कि वह भी उपेक्ष्य ही है। मात्र उससे मुनिपदकी साधना कर लेना चाहिए। जहाँ शरीर मात्र भी परिग्रह उपेक्ष्य है वहाँ अन्य वस्त्रादि परिग्रहको स्वीकारने-की मान्यता कैसे दी जा सकती है ?

इवमत्र तात्पर्यं वस्तुधर्मत्वात् परम—नैर्ग्रन्थमेवावलम्ब्यम् । (गाथा २२४)
सर्वाहर्षवर्जितसहजरूपोपेक्षितप्रथाजातरूपत्वेन बहिरगच्छिः भूता. कायपुद्गलाः ।
(गाथा २२५) । केवलदेहमात्रस्योपेक्षेः । (गाथा २२८)

इत्यादि अनेक स्थलोमें यथाजातरूप तथा परमनेर्ग्रन्थको ही मान्यता दी है। तत्त्वार्थसारमें भी इसी प्रकारके अनेक उद्धरण हैं, जहाँ स्पष्ट रूपसे वसनादि रहित यथाजात दिग्म्बर रूप ही साधुका है, अन्य उपधिका निषेध है ऐसा प्रतिपादन अमृतचन्द्राचार्यने किया है। चूँकि स्त्री वस्त्रका त्याग नहीं कर सकती अतः उनको महाप्रतिव ही नहीं है। यह अमृताचन्द्राचार्यको इष्ट न होता तो वे वस्त्रका निषेध मोक्षमार्गके लिये अनिवार्य कैसे मानते ? अतः यह शंका भी निर्मूल है कि अमृतचन्द्राचार्यको स्त्री मुक्तिका विरोध इष्ट नहीं था इसलिए उन्होंने अयसेनाचार्य टीकामें स्वीकृत उन वस गाथाओंको टीका नहीं की।

आचार्य अमृतचन्द्रजीको जो इष्ट नहीं होता वे उसका डकेकी चोट खण्डन करते। दबी भाषामें या मौन भाषामें उसका समर्थन करते यह सोचना नितान्त भ्रमपूर्ण है। उनकी लेखनीमें सौष्ठव, हेतु परकता, निर्भीकता, स्पष्टवादिता, आगमोक्तता उनके सभी वाक्योंसे टपकती है।

आचार्य अमृतचन्द्रकी टीकायें कितनी प्रौढ़-रसज्ञान, सुसबद्ध अपने विषयका अत्यन्त स्पष्ट प्रतिपादन करनेवाली हैं, उनके सम्बन्धमें एक जेनेतर विद्वान्ने अपने उद्गार एक विद्वद् गोष्ठीमें सम्मानपूर्वक प्रकट किये थे। उनसे पूछा गया कि आप भारतके माने हुए सस्कृतके दिग्गज विद्वान् हैं, सभी सस्कृत साहित्य आपकी दृष्टिपथमें आया ही होगा, आपको सस्कृतकी सर्वश्रेष्ठ कृति कौनसी लगी ? इस प्रश्नके उत्तरमें उन्होंने कहा था—

‘कालिदास और माघकी कृतियाँ यद्यपि सर्वश्रेष्ठ मानी जाती हैं, तथापि जैन साहित्यकारोंमें एक अमृतचन्द्रसूरि हुए हैं, जिन्होंने आचार्य कुन्दकुन्दके समयसार पर सस्कृत टीका बनाई है। वान्तवमें यह टीका नहीं है अपितु समयसार पर महाभाष्य है। इसकी उच्चकोटिकी भाषाकी छटा हृदयग्राही है तथा विद्वतापूर्ण है। मैं सस्कृत साहित्यकी रचनाओंमें इसे सर्वश्रेष्ठ मानता हूँ। यह केवल भाष्यकलाके ही कारण नहीं, बल्कि इसलिये भी कि ससारमार्ग दूर करने वाले अध्यात्मको इन्होंने अपनी रचनामें साहित्यके नवरसों युक्त नाटकके रूपमें प्रस्तुत किया है। यह कार्य कितना जटिल है इसका विचार जब करता हूँ तो मैं इसे उनकी इस कृतिको आश्चर्यकारी मानता हूँ जो सस्कृत साहित्यमें अपूर्व है, अद्वितीय है।

भगवान् महावीर तीर्थंकर द्वारा समुपदिष्ट पूर्ण अपरिग्रहत्वको पराकाष्ठा दिग्म्बरत्वमें ही है। भगवान्के इस दिव्य सदेशको आचार्य कुन्दकुन्दने सूत्रबद्ध किया, तथा आचार्य अमृतचन्द्रने उन सूत्रोंका अवगाहन कर जो अमृतका रस अपनी टीका या कलशसे प्रसारित किया है उसके दर्शन टीकामें पदपद पर होते हैं। इस स्थितिमें स्त्री मुक्ति या सपरिग्रहीकी मुक्तिकी मान्यताके खण्डनकी गाथाओंकी टीका करनेसे विरत होकर प्रकारान्तरसे उस मान्यताका मौन समर्थन आचार्य अमृतचन्द्र करेंगे यह कल्पना ही विचित्र लगती है।

‘अध्यात्म’ शब्द शुद्धआत्माके सिवाय अन्य सबका निषेधक है। शुद्धआत्माकी प्राप्ति ही मोक्ष है। आत्म-भिन्न पदार्थों तथा उनके प्रति लगावसे शुद्धात्म प्राप्ति कदापि संभव नहीं है। आचार्य अमृतचन्द्र इसके पूर्ण समर्थक थे। उनके सम्बन्धमें अन्यथा सोचना ही भ्रमपूर्ण है। आचार्य अमृतचन्द्रको उनके पश्चात् होने वाले सभी आचार्योंने आध्यात्मिक जगत्में सर्वोत्कृष्ट स्थान दिया है। आचार्य अमृतचन्द्रका लौकिक दृष्टिसे परिचय इस लेखमें उल्लिखित अनेक प्रमाणोंके आधार पर सिद्ध हो चुका है कि वे नदिसिन्धुके आचार्य थे और उस पद पर वि० स० १६२ से १०५३ तक बालू रहें। उनका यथार्थ आत्मपरिचय उनकी टीकाओं तथा कलशों का शब्द शब्द दे रहे हैं।

—जगन्मोहनलाल शास्त्री

ग्रन्थ-अधिकार-अनुक्रमणिका

अधिकार	पृष्ठ
१. जीवाजीवाधिकार (पूर्वरंग)	१ से ५० तक
२. जीवाजीवाधिकार (अन्तर रंग)	५१ से ६६ तक
३. कर्त्ता कर्म अधिकार	६७ से ११३ तक
४. पुण्य-पाप-अधिकार	११४ से १३८ तक
५. आस्रव अधिकार	१३९ से १५६ तक
६. संवर अधिकार	१५७ से १६४ तक
७. निर्जरा अधिकार	१६५ से २२० तक
८. बन्ध अधिकार	२२१ से २४८ तक
९. मोक्ष अधिकार	२४९ से २६७ तक
१०. सर्व-विशुद्ध-ज्ञानाधिकार	२६८ से ३४३ तक
११. स्याद्वाद अधिकार	३४४ से ३६८ तक
१२. साध्य-साधक अधिकार	३६९ से ३८३ तक



नोट—प्रश्नो और उसके समाधानोंकी सूची अन्यत्र प्रकाशित है ।

卐 श्री ब्रह्मानाय नमः 卐

अध्यात्म-अमृत-कलश

श्री अमृतचन्द्राचार्यकृत समयसार कलशोकी स्वात्म-प्रबोधिनी टीका



टीकाकार का मंगलाचरण

दिव्येन ध्वनिना येन, सर्वप्राणि हितं कृतम् ।

दुष्यमे पंचमे काले, तं वीरं प्रणमाम्यहम् ॥

इस दुष्यम पंचमकालमे जिन्होंने अपनी दिव्य-ध्वनिके द्वारा, समस्त प्राणियोंका महान् उपकार किया है, उन श्री वीर जिनेश को मैं नमस्कार करता हूँ ।



कलशकार का मंगलाचरण

नमः समयसाराय स्वानुभूत्या चकासते ।

चित्स्वभावाय भावाय सर्वभावान्तरच्छिदे ॥१॥

अन्वयार्थ—(चित्स्वभावाय) चेतन्य ही है स्वभाव जिसका ऐसे (समयसाराय भावाय) शृद्धात्मस्वरूप पदार्थको जो (स्वानुभूत्या चकासते) अपनी स्वानुभूतिसे प्रकाशमान होता है तथा (सर्वभावान्तरच्छिदे) जो सम्पूर्ण पदार्थान्तरोंसे सर्वथा भिन्न है, (नमः) उसे नमस्कार करता हूँ । अथवा सम्पूर्ण पदार्थोंके ज्ञायक केवलज्ञानकी प्राप्तिके अर्थ नमस्कार करता हूँ ।

भाषार्थ—मैं अमृतचन्द्र (नामक आचार्य) समय (सम् + अय) सम् अर्थात् अपने निज एक स्वभावको लिए हुए, अयते=जाता है—परिवर्तित होता है, उसे 'समय' कहते हैं। ऐसे उत्पाद व्यय ध्रौव्य स्वरूप पदार्थोंमें जो अपने लिए सारभूत, अपने गुण पर्यायोसे समुक्त, उत्पाद-व्ययरूप होकर भी अपने ध्रौव्य स्वभावको न छोड़नेवाला, ऐसा जो समयसार भूत शुद्ध आत्मा, उसकी ग्रन्थके प्रारम्भमें वन्दना करता हूँ।

यह शुद्धात्मा निजके स्वानुभवसे प्रकट परिचयमें आता है। वह स्वयं चैतन्य (ज्ञायक) स्वरूप—उपयोगमय स्वरूपवाला है। अन्य समय (पदार्थ) शुद्ध होते हुए भी जब स्वरूप हैं, ज्ञानदर्शन उपयोगसे भिन्न हैं। इसीलिए शुद्धात्मा स्वरूप समयसार सम्पूर्ण भावान्तरो, पदार्थान्तरोसे सर्वथा रहित है। यद्यपि षट् द्रव्योंमें पुद्गल जब और रूपी द्रव्य है। धर्म, अधर्म, आकाश, काल ये चारो भी जब हैं, किन्तु अरूपी हैं। इन पाँच द्रव्यों का व्यवच्छेद (निराकरण) तो हो ही जाता है, क्योंकि ये आत्मा नहीं हैं। परन्तु हमारी तरह अन्य अनन्त आत्माएँ जो ज्ञायकस्वरूप, स्वयं चैतन्य भावको लिए हैं उनका भी निराकरण होता है, क्योंकि वे भी हमारे लिए भावान्तर हैं, मेरी निजात्मासे भिन्न हैं। स्वानुभूतिमें केवल स्व-स्वरूप की ही अनुभूति होती है। पर (अन्य) आत्माओंकी नहीं होती। अतः उनकी भी यहाँ निराकरण किया है। शेष बचा जो निज शुद्धात्मा उसके प्रति नमन है।

(१) प्रश्न—यहाँ प्रश्न होता है कि मगलाचरणमें अपनी निज शुद्धात्माकी वदना की, सो वर्तमान अवस्था में आचार्य अमृतचन्द्रजी भी ससारी अवस्थामें हैं, शुद्धात्मा तो नहीं हुए। यदि शुद्धात्मा हैं तो वदना क्यों करते हैं? कोई शुद्धात्मा अपनी वन्दना करे ऐसा तो शास्त्रमें उल्लेख नहीं है। बंध-वदक भाव तो दो में होता है। यहाँ स्वयं वद और स्वयं वदक हैं, यह कैसी बात है?

समाधान—नमस्कार इष्टदेवको किया जाता है। इस अध्यात्म ग्रन्थको प्रारम्भ करते हुए आचार्य अपनी वर्तमान अशुद्ध पर्यायका अनुभव करके वदना करनेवाले वदक बने, और द्रव्याधिक नयसे वर्तमानमें भी अपने आत्मद्रव्यको कर्म, नोकर्म तथा रागद्वेषादि भावकर्मसे भिन्न, शुद्ध चैतन्य ज्ञानानन्दमय मानकर उस आत्माकी वदना की। अतः उसे बंध बनाया। तात्पर्य यह है कि आत्मा, द्रव्यव्यक्ति की दृष्टिसे सम्पूर्ण पर पदार्थसे तथा सम्पूर्ण पर निमित्तजन्य अपने विकार भावोंसे रहित, शुद्ध अपने एकत्वमें स्थित है। यद्यपि वर्तमान पर्याय अशुद्ध है, किन्तु पर्यायदृष्टि-को गौणकर, द्रव्य कैसा है, ऐसा द्रव्य दृष्टिसे देखें तो वह शुद्ध है। जैसे सुनार सोनेकी अशुद्ध डलीमें भी शुद्ध सोनेका अनुभव—कसौटी पर कसकर कर लेता है। यह जान लेता है कि इस चार तोलेकी डलीमें तीन तोला शुद्ध सोना है, और एक तोला अन्य पदार्थोंका मिश्रण है जो सोना नहीं है। यद्यपि उसकी वर्तमान पर्याय उस अशुद्धस्वर्णकी डली स्वरूप है तो भी भेद ज्ञान की पैनी दृष्टिसे, वह शुद्ध स्वर्ण कितना है, यह जान लेता है। इसी प्रकार भेद विज्ञान जिनको प्राप्त है, अतः जिनकी दृष्टि पैनी है, ऐसे सम्यक्दृष्टि जीव अपने उस भेदज्ञानके आश्रयसे, अपने स्वरूपको शुद्ध द्रव्यके रूपमें पहिचान लेते हैं, और उसमें सम्बन्धको प्राप्त कर्म-नोकर्म भाव-कर्मको, ये मेरे निजमें दिखाई देने पर भी, मेरे स्वरूपसे भिन्न हैं, ऐसा जान लेते हैं। उपरान्त

जैसे सुनार उस मिश्रणको दूर करनेका प्रयत्न कर शुद्ध सोना निकाल लेता है, उसी प्रकार भेद-ज्ञानी शरीर, द्रव्यकर्म तथा तदुभयतिमितजन्म रागादि भावकर्मोंको अपने स्वरूपसे भिन्न जानकर, उन्हें अपनेसे भिन्न करनेका प्रयत्न (चारित्र्य ग्रहण रूपसे) करके, आत्माको शुद्ध बना लेता है। आचार्य अपनी वर्तमान पर्यायको छोड़ शुद्धपर्यायको पाना चाहते हैं। अध्यात्मीका वही इष्टदेव है, अतः यहाँ उसकी वन्दना की है।^१

‘सर्वभावान्तरच्छिदे’ का यह भी अर्थ है कि ज्ञान स्वप्रकाशक तो है ही परन्तु व्यवहार नयसे पर प्रकाशक भी है। जब आत्मा शुद्धपर्यायको अपनेमें प्रकट कर लेता है तब संसारके सम्पूर्ण पदार्थ उसके ज्ञानके ज्ञेय बन जाते हैं, अर्थात् उन सबको जान लेता है। आचार्य इस अर्थमें भी इस पदका प्रयोग करते हैं कि मैं अपनेमें उस केवलज्ञानको प्रकट करनेके लिए भी उस शुद्धात्मा की वन्दना करता हूँ।

भगवान् सिद्ध परमात्मा जो सिद्धालयमें विराजमान हैं वे भी कभी ससारी थे, और अपने समस्त विकारोंका नाश कर अनन्तगुणोंके धाम बने हैं। वे भी समस्त भावान्तरोंसे भिन्न किन्तु सम्पूर्ण भावान्तरोंके ज्ञाता हैं, अतः वे समयसार रूप बने हैं। समयसारकी वन्दनासे उनकी भी वन्दना स्वयं हो जाती है। अपनी स्वानुभूतिके आधारसे सम्यग्दृष्टि जीव उनके भी स्वरूपका अनुभव करता है और उन जैसा केवलज्ञानी बनना चाहता है, अतः उनकी वन्दना करता है।

व्यवहारनयसे उन सिद्ध परमात्माओंकी वन्दना इष्ट है, और निष्कर्मसे निज परमात्मा (शुद्धात्मा) जो द्रव्याधिक नयसे शुद्ध—द्रव्यके रूपमें सिद्धात्माओंके स्वरूप-सम हैं उनकी, वन्दना करते हैं।

यह अध्यात्मशास्त्र है। अध्यात्मशास्त्र निश्चयनय प्रधान है, व्यवहारनय इसमें गौणरूपसे वर्णित है। इसीलिए इसका निजशुद्धात्माकी वन्दना का अर्थ ग्रंथके अनुरूप है तथापि गौणरूपसे इष्टदेव सिद्ध परमात्माके प्रति भी वन्दनाका भाव निहित है।

जिसे आत्माकी पवित्रता इष्ट है जो शुद्धता प्राप्तकर सिद्ध (निष्पन्न) हो गये हैं, जिनमें सम्पूर्ण स्वरूपकी सिद्धियाँ हैं, असिद्धता नहीं है, उसे उन आत्माओंके प्रति स्वयमेव आकर्षण (स्नेह) होगा। अतः उनकी वन्दना भी शुभराग है। सो यद्यपि शुभराग शुभवन्धका हेतु है तथापि वह अशुभ रागादिसे निवृत्तकर निजके पुस्कार्यको जगानेमें कारण होता है, अतः कथञ्चित् उपादेय है। सर्वथा हेय नहीं, न सर्वथा उपादेय है। परन्तु निजका पुस्कार्य जो स्वानुभूति-स्वात्मज्ञान स्वरमणरूप है, वही साधन रूपमें सर्वथा उपादेय है। इसीलिए अध्यात्म शास्त्रमें उसे प्रमुख बनाकर ही वर्णन करते हैं।

श्रीशुभचन्द्राचार्यने परमाध्यात्म तरङ्गिणीमें समयसार शब्दमें रत्नत्रय तथा पंच परमेष्ठी का अर्थ भी घटितकर सबकी वन्दना की है ॥ १ ॥

आगे शुद्धात्मके स्वरूपकी प्रतिपादक अनेकान्त स्वरूप जिनबाणीके प्रति, आचार्य अपनी भावना प्रकट करते हैं—

१, एक आत्मामें उपात्म भाव व उपात्मक भाव ऐसा द्विविध अन्वय कलश १५ में स्वीकार किया गया है।

अनन्तधर्मणस्तत्त्वं पश्यन्ती प्रत्यगात्मनः ।

अनेकान्तमयी मूर्ति नित्यमेव प्रकाशताम् ॥२॥

अन्वयार्थ—(प्रत्यगात्मनः) पर द्रव्योसे भिन्न अपने स्वरूपके एकत्वमे स्थित आत्माके (अनन्त धर्मणस्तत्त्वं) अनन्तधर्मोंके रहस्यको (पश्यन्ती) प्रकाश करनेवाली (अनेकान्तमयीमूर्तिः) अनेकान्तस्वरूपता ही जिसकी मूर्ति है ऐसी जिनवाणी, (नित्यमेव) सदाकाल (प्रकाशताम्) ससारके प्राणिमात्रके हृदयमे प्रकाशित हो ।

भाषार्थ—भगवान् जिनेन्द्रकी वाणी वस्तुमात्रको 'अनेक धर्मात्मक' प्रतिपादन करती है । आत्मतत्त्व भी अपने स्वरूपास्तित्वको सदाकाल धारण करता है, इसलिए अस्तिधर्म रूप है । वह परास्तित्वको कभी स्वीकार नहीं करता, अतः परका उसमे नास्तित्व भी है । इसी प्रकार आत्म-तत्त्व भी अनेक धर्मात्मक है । इस रहस्यको जिनवाणी प्रकाशित करती है । यह अनेकान्तस्वरूप जिनवाणी समस्त प्राणियोंके हृदयमे इस सत्यको प्रकाशित करे ।

यह आशीर्वादात्मक मंगलाचरण है ।

(२) प्रश्न—अनेकान्त क्या वस्तु है ? और जिनवाणीकी क्या कोई मूर्ति है ? वह मूर्ति हृदयमे कैसे प्रकाश करती है ?

समाधान—जो एक नहीं—बहुत है—उसे 'अनेक' शब्दसे कहा जाता है, 'अन्त' शब्दका अर्थ धर्म या गुण है । प्रत्येक पदार्थ अपनेमे अपने स्वरूपके अस्तित्वको रखता है, अतः अस्तिरूप भी है । और वह पर द्रव्यके अस्तित्वको कभी स्वीकार नहीं करता—इसलिए परकी उसमे नास्ति भी रहती है ।

यदि स्वरूपता भी पदार्थमे हो और पररूपता भी हो, तो उसकी स्वरूपता नहीं टिक सकती । जैसे हाथी अपने गुणधर्म आकार प्रकारके अस्तित्वको रखता है, उसका त्याग नहीं करता अतएव वह हाथी है, साय ही माथ उसमे घोड़ेके गुणधर्म आकार प्रकारादि नहीं रहते इससे उसमे घोड़ापने का अभाव अर्थात् नास्तित्व है । यदि हाथी है तो वह घोड़ा नहीं है, यदि उसमे घोड़ापना है तो वह हाथी नहीं रहेगा ।

इसी प्रकार जीवमे जीवका गुणधर्म है वह उसका अस्तित्व है—और पुद्गलादि द्रव्यो तथा उनके गुणधर्मोंका अस्तित्व उसमे नहीं है—अतः परका नास्तित्व है । फलतः जीव अनेक धर्म-वाला है ।

जीव अनादिसे अनन्तकालतक अपने द्रव्यरूपका त्याग नहीं करता अर्थात् वह अजीव अचेतन कभी नहीं होता । सदाकाल अपने अस्तित्वमे रहता है अतः वह 'नित्य' है ।

परिणमन स्वभावी बड़ी जीव ससारमे कर्मनिमित्तसे नर नारकादिरूप पर्यायोमे सदा उलटता-फलटता है, सदाकाल एक ही अवस्थामे नहीं रहता, इससे वह 'अनित्य' रूप भी है । सिद्धावस्थामे भी प्रति समय अर्थ पर्याय रूप परिणमन होनेसे वे भी कथंचित् अनित्य रूप है । इस प्रकार वह नित्य-अनित्यरूप अनेक धर्मात्मक है । इसी प्रकार आत्मद्रव्य एक है, अखण्ड है, असंख्य

प्रदेशात्मक होकर भी कभी उसके प्रवेश भिन्न नहीं होते अतः द्रव्यकी दृष्टिसे 'एक' रूप है।

वही आत्मा प्रदेश भेदोकी अपेक्षा—तथा गुणभेदकी अपेक्षा—अथवा बदलनेवाली नाना अवस्थाओकी अपेक्षा 'अनेकरूप' भी है। फलतः एक-अनेकरूपसे है। इन तीन उदाहरणोंसे आत्मा परस्पर विरुद्ध अनेक धर्मोंका आधारभूत धर्म है अतः अनेकान्तात्मक है।

यह अनेकान्तात्मकता केवल आत्मामे ही नहीं है, किन्तु छहो द्रव्योंमे अस्तित्व-नास्तित्व, नित्यानित्यत्व, एकानेकत्वादि अनेक धर्मरूपसे पाई जाती है। अध्यात्मशास्त्र होनेसे यहाँ आत्माकी अनेकान्तात्मकताकी चर्चाकी गई है।

जैनमतसे भिन्न मतानुसारी पदार्थको अनेकान्तात्मक न मान कर कोई उन्हें अस्तिरूप कहते हैं, कोई नास्तिरूप। इसी प्रकार कोई वादी आत्माको एक रूप ही मानते हैं, और कोई अनेक रूप। कोई वादी आत्माको नित्य मानते हैं, तो कोई उसे क्षणिक अनित्य रूप मानते हैं। ये सब एक एक धर्म स्वरूपनाको पदार्थमे स्वीकार करनेके कारण 'एकान्तवादी' हैं।

जिनेन्द्र सर्वज्ञने पदार्थोंको अपने केवलज्ञान द्वारा प्रत्यक्षरूपसे अनेक धर्मात्मक पाया है। अतः जैसा पदार्थका स्वरूप है, वैसा प्रतिपादन किया है। उनकी वाणी सत्यार्थ प्ररूपक होनेसे सर्वजीव मात्रके लिए हितकर है। इसी हित भावनासे उस अनेकान्तमयी जिनवाणी सरस्वतीकी आशीर्वादात्मक वन्दना की है।

(३) प्रश्न—सरस्वतीका वर्णन लोकमे हंसवाहिनी, मयूरवाहिनी, वीणा-युक्त धारिणी, महिलाके रूपमे किया जाता है, सो क्या वह यथार्थ नहीं है।

समाधान—जिनवाणी कोई भूतिमान देवी या मानवी महिला नहीं है। वह तो शब्दात्मक है। वक्ता अपने ज्ञानका दान वाणीके माध्यमसे करता है। वस्तुतः यह कथन भी व्यवहारका है।

यथार्थमे ज्ञानका दान नहीं हो सकता, अन्यथा दाता ज्ञान रहित हो जायेगा। ज्ञानी अपने ज्ञान तत्त्वको श्रोताको शब्दके माध्यमसे समझाता है और श्रोता उसके निमित्तसे अपने ज्ञानको स्वपुरुषार्थसे विकसित करना है। 'वाणी' शब्द शब्दशास्त्रकी दृष्टिसे स्त्रीलिंग है, अतः कविजनेने उस स्त्रीका रूपक दे दिया है, वह स्त्री नहीं है। रूपकको यथार्थ मान लेना भाषा साहित्यकी पद्धतिकी अनभिज्ञता है।

अतः वाणी वाणीरूप, शब्दात्मक है। वह वाणी प्रकाश रूप रहो ऐसा भगल वचन कहा है। भवनवासिनी देवियोंमे किन्हींके नाम बुद्धि-लक्ष्मी-सरस्वती पाए जाते हैं, तथा उनकी मूर्तियाँ भी पायी जाती हैं पर यहाँ उनकी वन्दना नहीं है, न वे ज्ञानका दान देती हैं। ज्ञान आत्मगुण है वह ससारी जीवोंमे ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे तथा अरहन्तमे उसके क्षयसे प्रकट होता है।

(४) प्रश्न—लोकमे यह पद्धति है कि बड़े पुरुष छोटोको आशीर्वाद देते हैं। यहाँ पर जिनवाणोको आशीर्वादात्मक वचन कैसे कहे।

समाधान—यह वचन वाणीके लिए नहीं है, किन्तु आचार्य जगत्के भव्य प्राणियोंके लिए आशीर्वाद देते हैं कि भगवान्की यह धर्मोपदेश रूप जिनवाणी सबके ज्ञानके विकासमे निमित्त

कारण रूप बने, अर्थात् इस अनेकान्त स्वरूप प्रतिपादक वाणीके द्वारा जगत्के जीवोंका कल्याण हो, ऐसा वचन ही मंगल रूप है।

(५) प्रश्न—भगवान्की वाणी शब्दात्मक होनेसे जड़ रूप है। अतः न तो वह ज्ञानको ज्ञानीसे भिन्नकर श्रोताओमें ज्ञान भर सकती है और न श्रोता अन्य ज्ञानीके ज्ञानसे ज्ञानी बन सकते हैं ? तब वचनमें ज्ञान प्रकाशकपना कैसे सम्भव है। और जो बात सम्भव नहीं है वैसा मिथ्या (असम्भव) आशीर्वाद आचार्य क्यों बोलते हैं ?

समाधान—यह सत्य है कि वाणीजड़ रूप है। जड़ रूप वाणीमें ज्ञान रूपता नहीं है। भगवान् केवली ज्ञान स्वरूप हैं। उनकी विशुद्धात्मामें जड़रूप वाणीका कोई अस्तित्व नहीं है। यह नियम मात्र भगवान्की वाणीको लागू नहीं है, किन्तु हमारी आपकी वाणी भी जड़रूप है और हमारे आपके ज्ञानसे, उसका विरुद्धजातीय पदार्थ होनेसे, कोई तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, तथापि वक्ता अपने अभिप्रायको प्रकट करनेके लिए वाणीका उपयोग करता है। शब्दोंमें कुछ सहज योग्यता है जो वक्ताके आन्तरिक भावको व्यक्त करनेमें निमित्त बनती है। जैसे रोने-चिल्लाते-हंसने-तथा उल्लासकी अवस्थामें प्रकट शब्द, न केवल मनुष्योंमें किन्तु पशु-पक्षी जो अनक्षरो भाषा बोलते हैं उनमें भी वक्ताके आन्तरिक भाव, विषाद व हर्षको प्रकट करते हैं। इसी प्रकार मनुष्य प्राणी, भाषा रूप साकेतिक अक्षरोंसे भी सकेत ग्रहण कर अभिप्रायको जान लेता है। परीक्षामुक्त ग्रन्थमें आचार्य माणिक्यनन्दजीने कहा है—

‘सहजयोग्यता संकेत वशाद्धि-शब्दादयोऽर्थप्रतिपत्तिहेतवः’

अर्थात् स्वाभाविक योग्यता तथा स्थापित संकेतके कारण शब्दादिक अर्थके परिज्ञान करनेमें निमित्त होते हैं। शब्दोंमें यह सहज योग्यता है कि मनुष्य उनमें अपने भावका संकेत कर ले, और उस संकेतित शब्दोंको सुनकर श्रोता उस भावको समझ ले। विभिन्न भाषाओंकी उत्पत्ति मनुष्य जातिके विभिन्न स्थापित संकेतों पर ही बनी है। अनक्षरो भाषामें अक्षर नहीं होते पर ध्वनि विशेषमें भाव विशेषके संकेत रूप बननेकी सहज योग्यता है, अतः वाणी अभिप्रायको व्यक्त करनेमें निमित्त कारण है।

भगवान् यद्यपि निरिच्छ है, वे इच्छापूर्वक दिव्यध्वनि नहीं बोलते। ता भी वचन योग द्वारा जिन वर्गणाओंका ग्रहण होता है उनमें तत्त्व प्रतिपादनको सहज योग्यता होती है। इसलिए वह भगवान्की अनेकान्त स्वरूप तत्त्वको प्रतिपादन करनेवाली दिव्यध्वनि ही शुभकार्यमें निमित्त होनेसे पूज्य है। वह नित्य ससारके प्राणियोंके कल्याण रूप होनेमें निमित्त कारण बने ऐसा यह मंगल वचन है ॥ २ ॥

इन दोनों श्लोकोंसे मंगलाचरण करके ग्रन्थकार ग्रन्थके बनानेके फलकी कामना करते हैं।

१ केवलना प्रयत्नमत्तरेणापि तथाविध योग्यता सद्भावात् स्थानमासनम् विहरणम् अर्धं देशना च स्वभाव-भूता एव प्रवर्तन्ते।

—प्रवचनसार, भास्वपाति टीका, गाथा ४४

भाग्य कलश २७८ भी देखिये।

परपरिणतिहेतोर्मोहनाम्नोनुभावा-

बविरतमनुभाव्यव्याप्तिक्लमाक्षितायाः ।

मम परम विशुद्धिः शुद्धचिन्मात्रमूर्त्ते-

भवतु समयसार व्याख्ययैवानुभूतेः ॥३॥

अन्वयार्थ—(शुद्ध चिन्मात्रमूर्त्ते) शुद्धद्रव्याधिक दृष्टिसे मैं शुद्ध चैतन्यका पिण्ड हूँ सो मेरे (पर परिणति हेतोर्मोहनाम्नः अनुभावात्) परपरिणतिके निमित्त कारण, मोहनीय कर्मके उदयसे (बविरतम्) अनादि कालसे (अनुभाव्यव्याप्तिक्लमाक्षिताया) भावित रागादिकी व्याप्तिसे जो कलुषित हो रहो है ऐसी (मम अनुभूते) मेरी अनुभूतिकी (समयसार व्याख्या एव) समयसार ग्रन्थकी व्याख्याके आश्रयसे या समयसार जा शुद्धात्मा उसकी व्याख्यासे (परम विशुद्धिः भवतु) परमविशुद्धि हो ॥२॥

भाषार्थ—प्रत्येक आत्मा आत्म द्रव्यके स्वरूपकी दृष्टिसे, शुद्ध चैतन्य ज्ञानानन्द स्वभावी सदासे है और सदा काल रहेगा। यद्यपि अनादि कालसे अनन्तकाल निगोदकी अवस्थामे व्यतीत हुआ तथापि आत्म द्रव्यने अपना स्वभाव नहीं छोड़ा। यदि छाड़ देता तो वह आत्म द्रव्य न रह कर द्रव्यान्तर बन गया होता। तथापि वह अनादि कालसे कर्म निमित्त जन्य रागादि विकार समुक्त है, और इसीसे इसकी अपने स्वभावसे भिन्न, रागादि विकार समुक्त परिणति हा रही है। फिर भी वह आत्मद्रव्य अपने द्रव्य स्वभावके कारण परपरिणतिके निमित्त कारणभूत मोह कर्मके दूर होनेपर, अपने सहज शुद्ध स्वभावमे परिणत हो सकता है।

इस स्पष्ट सिद्धान्तके कारण श्री अमृतचन्द्राचार्य कहते हैं कि अनेकान् सिद्धान्तके आधार-पर मेरा आत्मा वर्तमानमे शुद्धाशुद्ध रूप है। वह ऐसे—कि मेरा द्रव्य (पर्यायको गौण कर देखें) तो स्वरूपसे ही शुद्ध है। द्रव्यकी शुद्धता (स्वभावशक्ति अपेक्षा) कभी नहीं मिटी, परन्तु चूँकि द्रव्य पर्यायरहित कभी नहीं होता, अतः उसकी पर्यायें अनादि कालसे, मोह कर्मके उदयके निमित्त से, रागादि क्रोधादि विकारयुक्त अशुद्ध रूप हो रही हैं। सो इस ग्रन्थकी व्याख्या करनेका जो भाव है उससे मेरी परिणति बबलकार परम शुद्ध हो जावे। यही ग्रन्थकी व्याख्याका फल चाहते हैं।

श्रोताओकी परिणति भी इस ग्रन्थके अनुमननसे विशुद्धताको प्राप्त हो, वह उसका आनु-षंगिक फल है। पर ग्रन्थकार तो उसका फल निज आत्म विशुद्धिरूप ही मानते हैं।

यहाँ जैसे ग्रन्थकारने आत्माको द्रव्य दृष्टिसे या निश्चय स्वभाव दृष्टिसे शुद्ध चैतन्य मात्र कहा, उसी प्रकार व्यवहारनयसे उसे अशुद्ध पर्यायवाला भी कहा। पर्यायाश्रितता सामान्यरूपसे द्रव्यमे सदा रहती है और सदा रहेगी। पर्यायरहित द्रव्य कभी नहीं रहता, तथापि पर्याय परिवर्तन स्वरूप है। सदा एक पर्याय नहीं रहनी इसीसे द्रव्य उत्पाद-व्यय रूप अनित्य कहा गया है। जहाँ द्रव्य अपनी अवस्था परिवर्तनके कारण अनित्य है वही द्रव्याधिक दृष्टिसे नित्यस्वरूप भी है। द्रव्यके अभावमें पर्यायें निराधार नहीं रहती। नाना पर्याय परिवर्तन जिसमे होते हैं यदि वह मूलभूत वस्तु विनाशको प्राप्त हो जाय तो पर्यायें भी विनष्ट हो जायगी। मूल वस्तुके अभावमे

पर्यायों निराधार किसमे प्रगट होगी ? इस प्रकार दोनोंका सर्वथा अभाव होनेसे जगत् शून्य होगा । पर ऐसा न कभी हुआ, न होगा ।

न सतो विनाशः नाऽसदुत्पत्तिः ।

सत् = जिनका अस्तित्व है उसका सर्वथा नाश नहीं होता । और जो असत् है = (कभी नहीं था,) उसकी उत्पत्ति नहीं होती । यद्यपि पर्याय विशेषकी अपेक्षा वर्तमान पर्याय पूर्वमे नहीं थी पर उसकी उत्पत्ति हुई है । अतः असत्की उत्पत्ति तो हुई ऐसी शका नहीं करनी । कारण यह है कि वर्तमान पर्याय पूर्व कालमे नहीं थी यह सत्य है, परन्तु वह जिस द्रव्यमे हुई है उसमे शक्ति रूपमे सत् थी । अतः असत् की उत्पत्ति नहीं होती । यह सिद्ध सिद्धान्त है ।

इसलिए आचार्य श्री अपनी वर्तमान स्वानुभूति सन्मुख दशाको साधक दशा, और उसकी परमविशुद्धि दशाको साध्य दशा बनाकर स्वयकी द्रव्यकी शुद्धताके बलसे, अशुद्धपरिणति रूप दशाको मिटाकर परम विशुद्ध दशाको प्राप्त करना चाहते हैं । समयसार रूप शुद्धात्माको लक्ष्यकर किए जानेवाले व्याख्यानका मुख्य उद्देश्य उनका यही है । यह स्वयके लिए भी आशीर्वादात्मक मंगल वचन हैं ॥३॥

उक्त समयसार रूप शुद्धात्माका दर्शन किसे होता है उसे आचार्य निम्न पद्य द्वारा प्रकट करते हैं—

उभयनयविरोधध्वसिनि स्यात्पदाङ्के,

जिन-वचसि रमन्ते ये स्वय वान्तमोहाः ।

सपदि समयसारं ते परं ज्योतिरुच्चै-

रनवमनयपक्षाक्षुण्णमीक्षंत एव ॥४॥

अन्वयार्थ—(ये) जो जीव (उभयनयविरोधध्वसिनि) व्यवहार-निश्चयादि दोनों नयोंकी परस्परकी विरुद्धताको मिटा देनेवाले (स्यात्पदाङ्के) स्यात् पद अर्थात् 'कथञ्चित्' पदमे चिह्नित (जिनवचसि) जिनेशके वचनोमे (रमन्ते) रमण करते हैं (ते) वे (स्वय वान्तमोहाः) स्वयम् मोहका बमन अर्थात् त्याग करते हैं और (सपदि एव) शीघ्र ही (अनवम्) अनाद्यनन्त (अनय-पक्षाक्षुण्णम्) नयके पक्षापातसे रहित (उच्चै पर ज्योतिः] उच्च ज्योतिस्वरूप (समयसारं) शुद्धात्मस्वरूप समयसार को (ईक्षंत) देखते हैं ।

भाषार्थ—दूसरे कलशमे यह बताया था कि जिनवाणी अनेकान्त तत्त्व प्रतिपादिका है । पदाथमे परस्पर विरोधी जैसे दीखनेवाले अस्तित्व-नास्तित्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, एकत्व-अनेकत्व आदि सभी धर्म पाए जाते हैं । वस्तुतः उनमे विरोध नहीं है । किसी अपेक्षासे वे दोनों वस्तुमे पाये जाते हैं । स्यात् पद दोनों नयोंमे दिखाई देने वाले विरोधका ध्वस करता है ।

(६) प्रश्न—विरोधी धर्म एक वस्तुमे नहीं रह सकते क्योंकि उनमे विरोध है, शीत और उष्णकी तरह ।

समाधान—नहीं उनमे विरोध वास्तविक हाता तो एक वस्तुमे न रह सकते । जो एक साथ रहते हैं उनम विरोध कैसा ?

चेतनत्व-अचेतनत्व दोनों परस्पर विरोधी हैं^१। वे दोनों धर्म एक द्रव्यमे नहीं पाए जा सकते। परन्तु एक ही द्रव्य अपनी अखण्डतासे एकरूप, तथा प्रदेशभेद या पर्यायभेद या गुणभेद-से अनेक रूप पाया जाता है। 'अतः उसकी एकता, अखण्डता' तथा त्रिकाल ध्रुवस्वभावकी नित्यतामे तथा उसीके पर्यायभेदरूप अनित्यता तथा अनेकतामे कोई विरोध नहीं पाया जाता। उन धर्मोंको जानने व कथन करनेकी पद्धति भिन्न-भिन्न होती है अतः वे अनेक नयके विषय हैं, ऐसा कहा जाता है।

इसी तरह पदार्थका जो स्वाधित वर्णन होता है उसे निश्चयनयका विषय कहते हैं और उसीका जब परके आश्रयसे या 'पर्यायाश्रित वर्णन को व्यवहारनय का वर्णन कहते हैं।

स्यात्पद चिह्नित जिनवाणी कहती है कि वह पदार्थ कथञ्चित् (स्यात्) नित्य है, ध्रुव है, एक है और कथञ्चित् अनित्य है—अध्रुव है—अनेक है। अपेक्षा भेदसे उभय धर्म जो विरोधी न होकर भी अपने स्वरूपमे विरोधी जैसे दीखते हैं, एक ही पदार्थमे पाये जाते हैं।

'प्रमाणनयैरधिगमः' उमास्वामी आचार्यका यह एक सूत्र है जो यह बताता है कि पदार्थोंका ज्ञान करनेके दो उपाय हैं—प्रमाण और नय। जो पदार्थके सर्वांशपर दृष्टि रखनेवाला ज्ञान है वह प्रमाणज्ञान है, और जो पदार्थको खण्ड-खण्ड रूपमे एकदेशको ग्रहण करता है वह नय है। नय एकदेशको विषय करनेपर भी 'वह वस्तुका एकदेश है' ऐसा मानता है। उस एकदेशको सर्व-देश वस्तु नहीं मानता। यदि वैसा माने तो वह दुर्नय या एकान्तवाद होगा। एकदेशको मुख्य करके जानना और शेषांशको मुख्य न करते हुए भी उसे स्वीकार करना यह सन्नयका कार्य है। इस प्रकार प्रमाण तथा नाना नयों द्वारा वस्तुका सही परिज्ञान किया जाता है।

नयोंके साथ 'स्यात्' या 'कथञ्चित्' शब्दका प्रयोग ही उसकी सन्नयताका या सत्यताका द्योतक है। 'कथञ्चित्' या 'स्यात्' पद सन्देहका वाचक नहीं है, किन्तु अपेक्षावादका द्योतक है। वह कहता है कि एक दृष्टिकोणसे पदार्थ नित्य है, दूसरे दृष्टिकोणसे देखो तो अनित्य है। दृष्टि-कोण दोनों सही हैं क्योंकि वे दूसरे दृष्टिकोणके विषयको जानते हुए भी उस समय उसे गीण करते हैं—मुख्यता और गीणता, ज्ञाता या वस्तुकी तात्कालिक इच्छापर है।

नयका अवतार इसीलिए हुआ है कि हमारे जो प्रयत्न पदार्थको जानने या कहनेके लिए होते हैं—वे क्रमको लिए होते हैं। युगपत् पदार्थको जानना केवलज्ञानका विषय है। हम उन्हें क्रम-क्रमसे जानकर फिर उन्हें एकत्रकर पूरे पदार्थका बोध करते हैं जिसे प्रमाणज्ञान कहते हैं। और जब उन्हें क्रमसे जानते हैं तब वह नयज्ञान कहलाता है।

इसी प्रकार परको प्रतिपादन करनेके लिए हम अपने क्रमजन्मा शब्दों द्वारा ही जब पदार्थ के किसी अंशका कथन करते हैं, तब वह नय विवक्षा होती है। उस समय हम विवक्षित अंशसे पदार्थका वर्णन करते हुए भी अविवक्षित अंशको अन्तरगममें स्वीकार करते हैं, इसीका सूचक 'कथञ्चित्' या 'स्यात्' शब्द है। उसे इन शब्दोंमें कहा जाता है कि 'पदार्थ कथञ्चित् नित्य है' यह 'कथञ्चित्' शब्द इस बातका सूचक है कि यही एकमात्र पदार्थका रूप नहीं है, कुछ और भी है, जो यहाँपर अविवक्षित है।

१ जीवमें चेतनत्व और अजीव में अचेतनत्व है, ऐसा सामान्य कथन सर्वत्र है, तथापि जीवका ज्ञान गुण चेतन है, अन्य गुण चेतन गुणसे भिन्न होनेके कारण अचेतन हैं, ऐसा कथन भी कथञ्चित् सुसंगत है।

इस प्रकार नित्य—अनित्यके विरोधको 'कथञ्चित्' या 'स्यात्' पद मिटा देता है और श्रोतामें सम्पूर्ण पदार्थको जाननेके प्रति जिज्ञासा उत्पन्न करता है।

(७) प्रश्न—नयको विविधता तो उल्लेख है, उसमें यही निर्णय नहो होता कि पदार्थको नित्य मानें या अनित्य मानें ?

समाधान—नयोमें उल्लेखन नहीं है। पदार्थका स्वरूप ही विविधताको लिए है। उसे विविध रूपमें दर्शा देना नयका कार्य है। वह उल्लासा नहीं है बल्कि उल्लेखी हुई समस्या को सुलझाता है। बिना इसके पदार्थको ठीक-ठीक समझा नहीं जा सकता।

नयोको आधुनिक शब्दोंमें कहे तो उसे द्रष्टा या वक्ताका "दृष्टिकोण" कह सकते हैं। जैसे कई भरी रजई या उनी वस्त्र उपयोगी हैं या अनुपयोगी ? इस प्रश्नका एक उत्तर कुछ भी नहीं हो सकता। यह कहना ही होगा कि शीत ऋतुमें उपयोगी हैं, ग्रीष्म ऋतुमें अनुपयोगी। फलतः कथञ्चित् उपयोगी हैं कथञ्चित् अनुपयोगी भी हैं। तो निर्णय हुआ कि उपभोक्ताकी आवश्यकताके अनुसार वह उभय रूप हैं। और जिसे किसी भी ऋतुमें उनकी आवश्यकता नहीं है ऐसे दिगम्बर जैन साधुओंकी दृष्टिसे सभी ऋतुओंमें अनुपयोगी हैं। इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ स्वयंमें अनेक धर्म रखता है। वे धर्म अपने-अपने स्वरूपकी दृष्टिमें परस्पर विरोधी जैसे हैं, पर चूँकि एक साथ पाये जाते हैं अतः अवरोधी भी हैं।

इस प्रकार भगवान् जिनेंद्रने पदार्थोंके सम्पूर्ण रूपको जानकर उनके क्रमिक अक्रमिक ज्ञान व वचनकी दृष्टिसे उन्हें प्रमाण और नयका विषय बताते हुए उनके पारस्परिक विरोधको दूरकर स्वरूप प्रतिपादन करनेवाली अनेकान्त पद्धतिका प्रतिपादन किया है। जो द्रष्टा उनके वचनोंसे प्रीति तथा उनमें प्रतीति करता है वह आत्मतत्त्वको भी उसकी पवित्रताके रूपमें देख सकता है। यद्यपि द्रव्य दृष्टिसे आत्मा अनादिसे शुद्ध है, पर पर्याय दृष्टिसे वह अशुद्ध है। अतः जिनवचनका ज्ञाता उसके शुद्ध स्वरूपको नयविक्षासे देख सकता है। एकान्तवादी सुनयके अभावमें दुर्नय द्वारा उसका स्वरूप नहीं पा सकते क्योंकि वह दुर्नयका विषय नहीं है। जो जीव देशना तथा अधःकरण आदि लब्धियोंको प्राप्त कर, स्वयं मिथ्यात्वको त्याग कर जिनेंद्रके वचनोंसे प्रीति करते हैं, उनमें झीडा करते हैं, वे शीघ्र ही परम-ज्योति परमात्मा-स्वरूप समयसार रूप निजशुद्धात्माको जो मिथ्या-नयो द्वारा अखण्डित है, शीघ्र ही प्राप्त करते हैं। अथवा जो जिनवचनमें रमण करते हैं, प्रीति करते हैं, उसे स्वीकार करते हैं, उनमें रुचि करते हैं, वे स्वयं मोहका वमन कर शीघ्र ही उच्च ज्ञान ज्योति रूप समयासारको प्राप्त करते हैं। जिनवचनमें रमण करनेका अर्थ जब वाणीमें रमण करनेका नहीं है, किन्तु जिनवाणी द्वारा संकीर्तत—प्रज्ञापित तत्त्वमें रमण करना है जो अनेकान्त स्वरूप है। सम्यग्दृष्टि केवलज्ञान ज्योति को शीघ्र प्राप्त करते हैं ऐसा भाव जानना चाहिए ॥४॥

आगे निश्चय और व्यवहारनयकी उपयोगिताका प्रतिपादन करते हैं—

व्यवहरणनयः स्यात् यद्यपि प्राक्पदव्याम्

इह निहितपदानां हन्त हस्तावलम्ब ।

तवपि परममर्थं चिञ्चमत्कार-मात्रम्

परविरहितमन्तः पश्यताम् नैव किञ्चित् ॥५॥

अन्वयार्थ—(यद्यपि इह प्राक् पदव्याम्) यहाँ पूर्व अवस्थामे अर्थात् प्रथम पदवोमे (निहित पदानाम्) जिनकी स्थिति है उनके लिए (व्यवहारनयः) व्यवहारनय (हस्तावलम्बः) हस्तावलम्ब रूप (स्यात्) है (इति हन्त) पर यह खेदकी बात है। अथवा किन्हीं विद्वानोके अनुसार “दत्त हस्ता-क्लम्बः” ऐसा पाठ माना जाय तो यह अर्थ होगा कि प्राक् पदवोमे वह हस्तावलम्बन करता है, सहारा देता है, किन्तु (तबपि) वह भी (बिज्ज्वलत्कार मात्रम्) चेतन्य के जलत्कारसे परिपूर्ण (परि-रहितम्) परद्रव्यो तथा पररागादिभावो से भिन्न आत्माके स्वरूपको निश्चयनयसे (अन्तः पश्यताम्) अपने मे देखनेवालोके लिए (नैष किञ्चित्) व्यवहारनय कुछ भी उपयोगी नहीं है ॥५॥

भाषार्थ—जबतक यह प्राणी साधक दशामे अशुद्धावस्थामे है तबतक व्यवहारनयसे जीवादिका स्वरूप जानना उपयोगी है। व्यवहारनयसे जीव चार गतियोमे है, एकेन्द्रियादि पचेन्द्रिय पर्यन्त भेदवाला है चौदह जीवसमासोमे भी जीवको जानना चाहिए। चौदह मार्गणास्थानोमे जीवकी पहिचान करना चाहिए।

यद्यपि ये सब कर्मके उदयादि निमित्तसे होनेवाली जीवकी अशुद्ध अवस्थाएँ हैं, शुद्ध जीव नहीं है, तथापि व्यवहारनयमे परसापेक्ष अवस्थामे भी जीव व्यवहार होता है। यदि पूर्वावस्थामे व्यवहारनयाश्रित जीवको व्याख्या स्वीकार न की जाय तो जीववय वा जीवार्हता दोनों अपनेमें बबस्तु हो जायेंगे और ऐसी अवस्थामें जीवको जीवका सही स्वरूप समझना भी अशक्य हो जायगा।

ससारो अवस्था जीवकी कर्म सापेक्ष है, अतः पर सापेक्षतासे वस्तुका कथन करना या ज्ञान करना व्यवहार नय है। निश्चयसे तो पराश्रिततासे रहित स्वयं शुद्ध ज्ञायकभाव स्वरूप ही जीव है। यह स्वरूप द्रव्यार्थिक नयकी प्रधानतासे ही देखा जा सकता है। अशुद्ध पर्यायार्थिक नयसे दिखाई देनेवाला जीवका स्वरूप उसका यथार्थ त्रैकालिक रूप नहीं है। यही कारण है कि अध्यात्म ब्रह्मोमें व्यवहारनयको अयथार्थ-अभूतार्थ-अस्त्यार्थ भी कहा गया है। तथापि इसका यह अर्थ नहीं है कि व्यवहारनयका विषयभूत ससार जीव ही अस्त्यार्थ है, अर्थात् उसका अस्तित्व ही नहीं है। ऐसा माननेसे ससार का अभाव हो जायगा। और जब ससार नहीं तो मोक्षका भी अभाव होगा। फिर भी व्यवहारको अस्त्यार्थ कहने का क्या तात्पर्य है वह सूक्ष्मदृष्टिसे विचारने की बात है।

व्यवहार नय नय है। नय वस्तु स्वरूपका प्रतिपादक होता है भले ही एक देशका हो। यह जीव समारमे अनादिसे है और कर्म सयुक्त है, तथा तन्निमित्त अन्य नर नारकादि पर्यायोमे पाया जाता है। उसकी ये सब अवस्थाएँ सत्यार्थ हैं, इनका अभाव नहीं है, तथापि ये अवस्थाएँ कर्म-निमित्त विकारी पर्यायें हैं, अतः जीवके स्वभाव रूप नहीं हैं। जब जीव द्रव्यकर्म-भावकर्म-नोकर्म रहित होमा तब वह शुद्ध परिणमन स्वरूप कहलायगा।

(८) प्रश्न—वह शुद्धपरिणमनवालो अवस्था आजतक जीवमे पाई नहीं गई। अतः उसे ही काल्पनिक कहना चाहिए। जो अवस्थाएँ अनादि से अपनी सत्तामे पाई जाती हैं—उन्हे अस्त्यार्थ न कहकर सत्यार्थ कहना चाहिए।

समाधान—ऐसा नहीं है, यद्यपि वे अनादिसे हैं परन्तु कर्म निमित्त जन्य है। वे शुद्ध जांवरूप तो नहीं हैं, अशुद्धावस्थाएँ हैं। ऐसी अवस्थामे यह विचार सहज उत्पन्न होता है कि जब ये अवस्थाएँ विकारी हैं—तब पर सयोगको दृष्टिको ओझल करें तो फिर जीवका सही शुद्ध स्वरूप दिखाई देगा। इसी दृष्टिको निश्चयनय कहते हैं। भेदक दृष्टिसे अशुद्धावस्थामें भी वस्तुकी शुद्धताका भान किया जा सकता है।

उदाहरणके तौर पर विचारिये। कोई व्यक्ति पानी मिला हुआ दूध पी रहा है। यदि वह कुशल है तो दूध पानी की विकारी मिश्रित दशाका स्वाद लेते हुए भी, यह स्वाद पानी मिश्रित दशाका है, यह दूध शुद्ध नहीं है ऐसा जान लेता है। यद्यपि समारी जन सामान्यतया उसे “यह दूध है” ऐसा मानकर ही खरीदते हैं, दूध मानकर ही पीते हैं, पर यह सब कथन भेदज्ञानके अभावमें, दूध पानीकी मिश्रित दशामें भी उसमें दूध व्यवहार करनेका है। जिस तरह यह व्यवहार कथन शुद्ध दूधकी पहिचान नहीं कराता, अतः भेदज्ञानी उस दूधको दूध नहीं मानता किन्तु इसमें तीन पाव दूध तथा एक पाव पानी है ऐसा निर्णयकर दूधको ही दूध कहता व जानता है उसका वह कथन निश्चयनयाचित है।

इसी प्रकार जीवमें अपना ज्ञायकस्वभाव भी अनादि, अनन्त है और उसीमें कर्म निमित्त जन्य विकार समुत्पत्ता भी अनादि से है। कभी दोनों जुड़े नहीं हुए, तथापि कुशल भेदज्ञानी, जिसने निश्चयसे जीव क्या है? ऐसे जीवकी शुद्ध पहिचान आगम या गुरुज्ञानके बलपर की है उसे अपने शुद्धजीवका स्वयं संवेदन हो जाता है।^१ वह उसे ही निश्चय जीव मानता है। ऐसी दृढ़ प्रतीतिवाला जीव ही ‘सम्यग्दृष्टि’ कहलाता है और वही कर्मजन्य विकारोको दूरकर अपनेमें शुद्ध अवस्था प्रकट करता है। यही उसका परम पुरुषार्थ है।

अतः सिद्ध हुआ कि समारी अवस्थाएँ अर्थात् विकारी अवस्थाएँ तद्रूपमें सत्यार्थ हैं, तो भी वे शुद्धजीव नहीं हैं, अतः शुद्ध दृष्टिमें वे मत्पार्थ नहीं हैं। जो जीवकी शुद्ध सत्तासे सम्बन्ध रखे वह ‘सत्पार्थ’, जो परिवरहित जीवकी सत्तासे सम्बन्धित न हो वह ‘असत्पार्थ’ है। इसी तरह जो पदार्थ जैसा अपने सही स्वरूपसे है, उसे वैसा बताये वह नय ‘यथार्थ’ है। पर जो जैसा पदार्थ है वैसा न बताकर पर निर्मित जन्य विकृत पदार्थको वस्तुरूप कहे वह ‘अयथार्थ’ है। इसी तरह ‘भूत’ शब्द भी सत्यके तथा हितके अर्थमें आता है। जो प्राणीके हितार्थ हो वह ‘भूतार्थ’, और जो हितरूप न होवे वह ‘अभूतार्थ’ है। तत्त्वदृष्टिसे व्यवहारनयका विषय स्वयं असत्पार्थ, अयथार्थ, और अभूतार्थ सिद्ध हो जाता है।

जीवका कल्याण अपनी विकारावस्था दूर कर शुद्धावस्था प्रकट करनेमें है। यह कार्य वही कर सकता है जो अपने सही स्वरूपका बोध वर्तमान दशामें भी कर सके। स्वर्ण खानिसे निकली दशामें ही पाषाणादि मिश्रित हैं, कभी अलग नहीं हुआ। उसे पाकर स्वर्णकार अपनी

१ यहाँ संवेदनका अर्थ श्रद्धा या मानसिक प्रत्यक्ष है। मानसिक प्रत्यक्ष को, केवलज्ञानापेक्षाया, परोक्ष ही परमार्थसे कहा है। तथापि इन्द्रिय मनोजनिष्ठ विकल्पकी अपेक्षा, स्वसंवेदन ज्ञान प्रत्यक्ष हो माना गया है।

भेदक बुद्धिसे 'इस पत्थरमें सोना है' ऐसा बोध कर लेता है। फिर अग्नि संस्कार आदिसे उस पाषाणाशको बुरकर स्वर्ण निकाल लेता है। खानिसे निकले पाषाणमें वह 'स्वर्ण' व्यवहार करता है। पर पर-जार्जसे जानता है कि यह इस अवस्थामें शुद्ध स्वर्ण नहीं है, स्वर्ण मिश्रित है इसमें स्वर्ण प्रयत्न साम्प्र है।

इसी प्रकार ससारी जीव अपनी वर्तमान कर्मसंयुक्त तथा भावकर्म संयुक्त दशामें भी, ये मेरेमें पाये जानेवाले विकार मेरे नहीं हैं, इनसे भिन्न उपयोग स्वभावी मैं हूँ, ऐसा भेदज्ञानसे जान लेता है। जो ऐसा जानता है, मानता है, और अनुभव करता है, वही शुद्धदशा प्रकट कर सकता है। निश्चयनयसे वस्तुकी यथार्थताका बोध करनेवाला, पदार्थके अयथार्थ, विकारी स्वभावको विषय करनेवाले व्यवहारनयको, और उसके विषयको सत्यार्थ न होनेमें, अपने कल्याणार्थ 'अवस्तु' ही मानता है। फिर भी आचार्य कहते हैं कि जीवोंको, प्राथमिक बोधकी अवस्थामें वह नय अवलम्बन-स्वरूप है। उसके अवलम्बनसे जीव अजीवका भेद जानकर, जीवके शुद्धस्वरूपको जाननेका मार्ग प्राप्त होता है।

जिनकी यथार्थ, निश्चय पदार्थको जाननेकी अभिलाषा है—ऐसे आत्मकल्याणके अभिलाषी जीवोंको ही व्यवहार नय निश्चयके जाननेके लिए हस्तावलम्बरूप है। वे ही यथार्थ पदार्थको जान लेते हैं। अतः प्राक्पदवीमें उसे हस्तावलम्बरूप कहा, पर चूँकि उसका विषय यथार्थ तत्वरूप नहीं है, इसीलिए आचार्य उसके प्राक्पदवीमें ग्रहणपर भी श्रेय प्रकट करते हैं। यथार्थके ज्ञाताके लिए व्यवहारनय और उसका विषय उपादेय नहीं है। साध्यकी प्राप्ति होनेपर साधनरूपमें अवलम्बन किए पदार्थ अप्रयोजनभूत हो जाते हैं। इस न्यायसे परसे तथा परनिमित्त जगत् विकारोंसे रहित चैतन्यके चमत्कारसे युक्त आत्मदर्शिकी लिए व्यवहारनय व उसका विषय अप्रयोजनीय है ॥५॥

निश्चयनयसे आत्माका यथार्थरूप क्या है आचार्य उसे पद्य द्वारा प्रकट करते हैं—

एकत्वे नियतस्य शुद्धनयतो व्याप्त्युपदेश्यात्मनः ।

पूर्णज्ञानघनस्य दर्शनिमिह ब्रह्मान्तरेभ्यः पृथक् ॥

सम्यग्दर्शनमेतदेव नियमात्तात्मा च तावानयम् ।

तन्मुक्त्वा नवतत्त्वसन्ततिमिमामात्मायमेकोऽस्तु नः ॥६॥

अन्वयार्थ—(पूर्णज्ञानघनस्य) अपने समस्त आत्मप्रदेशोमें जो ज्ञानरूपसे ठोस है (व्याप्त्युः) अपने गुणोंमें तथा पर्यायोमें व्याप्त रहनेवाले (शुद्धनयतः एकत्वे नियतस्य) शुद्धनयकी अपेक्षा जो अपने ही एक स्वभावमें स्थित है। इस प्रकार (यवस्यात्मनः) जो इस आत्माका (ब्रह्मान्तरेभ्यः पृथक् दर्शनम्) अन्य समस्त द्रव्योंसे पृथक् दर्शन है, (एतदेव नियमात् सम्यग्दर्शनम्) यही निश्चयसे सम्यग्दर्शन है। (आत्मा च तावान् अयम्) जितना सम्यग्दर्शनका विषय है उतना ही तो आत्मा है, अन्य सब अनात्मा है, जड़ स्वरूप है। जब कि ऐसा निर्णय है तब (इमाम् नवतत्त्वसन्ततिम्)

जीव-अजीव-आश्रय-बन्ध-सर्वर-निर्जरा-भोक्ष, पुण्य-पाप ऐसे नव-पदार्थोंको श्रद्धाको जिसे व्यवहारतः सम्यग्दर्शन कहा था, (तत्) उस नवतत्त्वकी कथन परिपाटीरूप व्यवहारको (मुक्तवा) छोड़कर यह विचार करो कि (आत्मायमेकोस्तु नः) मेरा आत्मा तो इन नवपदार्थों से भिन्न अपने स्वरूपमें एकत्वको लिए हुए है, जो अपने एकत्वमें ज्ञानानंदी स्वभावमें स्थित है, वही मैं हूँ, अन्य नहीं ॥६॥

भाषार्थ—चेतन्य धातुकी मूर्ति आत्मा सब नरफसे लम्बाई, चौड़ाई मोटाईमें घनात्मक ठोसरूपमें, चैतन्य रससे परिपूर्ण है। अपने गुणपर्यायोंमें व्याप्त रहनेवाला शुद्धद्रव्य है। सप्ताश्रय दशामें केवल पर्याय ही अशुद्ध है। यद्यपि पर्याय द्रव्य से भिन्न नहीं होती अतः इस अपेक्षा द्रव्य भी अशुद्ध है। पर पर्यायको गौणकर द्रव्यको उसके स्वभावकी दृष्टिसे जिसे निश्चयनय कहते हैं, देखें, तो वह अशुद्ध नहीं है।

आत्मा कर्म प्रदेशोंमें अनादिसे लेकर अबतक अनन्तकालसे संयुक्त है, तथापि आत्माके असंख्य प्रदेशोंमेंसे एक भी प्रदेश कर्मरूप (पुद्गलरूप) नहीं बना, और न पुद्गलके परमाणु आत्मा प्रदेश रूप बने।

इसी तरह आत्माने पुद्गलके गुण अचेतनत्व-रूपित्व आदि कभी ग्रहण नहीं किए, तथा पुद्गलने आत्माके चेतनत्व अमूर्तत्व गुण भी कभी ग्रहण नहीं किए। यह प्रत्येक द्रव्यका स्वभाव है इसलिए स्वभावकी अपेक्षा प्रत्येक द्रव्य अकेला है। इसे ही निजके एकत्व में स्थित कहते हैं। जीव भी द्रव्य है अतः वह इसका अपवाद नहीं हो सकता। वह भी अपने 'एकत्व' में निश्चित है अन्यत्व या द्वित्व भाव से सर्वथा दूर है। इसी से वह सम्पूर्ण द्रव्यान्तरोसे सर्वथा पृथक् है।

आत्माको इन प्रकारके शुद्ध स्वभाव रूप यथार्थ देखें और प्रतीति करें तो उसे सम्यग्दर्शन कहते हैं। वह शुद्ध स्वभावकी प्रतीति रूप सम्यग्दर्शन ही आत्मा है। आत्माने अपने सम्यग्दर्शन गुणसे भेद नहीं है। ऐसी अवस्थामें व्यवहार नयसे जो नौ पदार्थोंके श्रद्धानको सम्यग्दर्शन कहते हैं उसका यहाँ अवकाश ही नहीं है। शुद्ध निश्चयनयकी दृष्टि नवतत्त्वोंको केवल अपनी शुद्ध स्वभावी आत्मा पर ही है। उसकी दृष्टिमें अन्य पदार्थ अपने स्वरूपसे सर्वथा भिन्न हैं।

जीव जब परद्रव्यों से भिन्न है तो न अजीव है, न बध-सर्वरनिर्जरा-भोक्ष रूप है, पुण्यरूप है न पापरूप, वह तो इस सबसे पृथक् ज्ञानानंदी स्वभाव वाला केवल एक द्रव्य है।

(९) प्रश्न—जीव जड़से भिन्न है ऐसा तो सभी आस्तिक मत मानते हैं, तब सभी सम्यग्दृष्टि माने जाना चाहिए।

समाधान—जड़से भिन्न मानकर भी सभी आस्तिकमत जीव और जड़के स्वभावको नहीं जानते। वे लक्षण भेद सही-सही नहीं कर पाते। जीव किमात्मक है। इसमें वे विवाद करते हैं। कोई आत्माको अणुमात्र मानते हैं। कोई लोक व्यापी मानते हैं। कोई ज्ञान भावसे रहित मानते हैं। कोई अनाद्यनन्त अपरिवर्तनीय मानते हैं। कोई क्षण क्षणमें परिवर्तनशील मानते हैं। इस तरह नाना तरहके विवाद है। इसमें उन्हें सम्यग्दर्शन नहीं, क्योंकि ये तत्त्वको यथार्थ दृष्टिसे नहीं देखते। उनका दर्शन 'सम्यक्' विशेषण सहित नहीं है, फलतः मिथ्यादर्शन ही है। यदि वे उसके सत्य स्वरूपका श्रद्धान करें तो अवश्य सम्यग्दृष्टि होंगे। आगे इसी अर्थको प्रकट करते हैं—

अतः शुद्धनयायत्तं प्रत्यग्ज्योतिश्चकास्ति तत् ।

नवतत्त्वगतत्वेऽपि यदेकत्वं न मुञ्चति ॥७॥

अन्वयार्थ—(अतः) इसलिए (शुद्धनयायत्त) शुद्धनयकी अपेक्षासे (तत्) वह आत्मा (प्रत्य-
ज्योतिः चकास्ति) संपूर्ण द्रव्योसे भिन्न चैतन्य ज्योति वाला प्रकाशमान है । यद्यपि वह (नवतत्त्व
गतत्वेऽपि) व्यवहारनयसे नवतत्त्वोमे व्याप्त है तो भी (यत् एकत्वं न मुञ्चति) वह अपनी
एकताका—अद्वैत स्वरूपका त्याग नहीं करता । इसीलिए सबसे पृथक् चैतन्यज्योति वाला अनुभवमे
प्रकाशमान होता है ॥७॥

भाषार्थ—जो नय अखण्ड एक पदार्थमे गुणोकी अपेक्षा, पर्यायोकी अपेक्षा व विभिन्न
पदार्थोके सयोग वा सयोगज विभावोको अपेक्षा आत्मद्रव्यको खण्ड खण्ड, अनेक, परसयुक्त, विकारी
रूपमे देखता है, उस नयको ही व्यवहार नय कहते हैं । इसकी दृष्टिमे जीवमे अजीव (देहादि
नोकर्म तथा ज्ञानावरणादिद्रव्यकर्म) है । कर्मका आखव-बधादिरूप, रागी, द्वेषी मोही आदि सभी
अवस्थाएँ हैं । उनके कारण वह अनेक रूप है ।

आत्मामात्रको देखनेकी दृष्टि बनावे तो इन सबके भीतर रहता हुआ भी आत्मा, इन सबके
स्वरूपसे सर्वथा भिन्न प्रतीयमान अनुभवमे होता है ।

आत्माको व्यवहारमे देखने पर उसके शुद्ध स्वरूपका भान नहीं होता, किन्तु परसे मिला
हुआ चैतन्य प्रतिभास होता है । जबकि जीवके साथ सयुक्त होने पर भी वे सब पर-पर ही है
जीवके 'स्व' नहीं है । सज्ञा-स्वलक्षणकी अपेक्षा गुणभेद भी दीखता है पर उनकी आत्मासे पृथक्
कोई सत्ता नहीं है । पर्याय भेदसे भी उस द्रव्यको खण्ड-खण्ड नहीं किया जा सकता क्योंकि पर्याय
नाशवान् है, द्रव्य नित्य है । पर्यायों क्रमवर्ती हैं—द्रव्य अखण्ड अक्रमरूप सत्ता वाला है । अतः
इनकी अपेक्षा भेदकी कल्पना-आपेक्षिक है—यथार्थ नहीं । जबकि द्रव्यका स्वरूप वास्तवमें बैसा है,
काल्पनिक नहीं । यदि वह काल्पनिक होता तो खण्ड-खण्ड रूप सत्तामे स्कन्ध की तरह बिखर
जाता । यथार्थमे परके साथ रहकर भी वह वियुक्त ही है ॥ ७ ॥

आत्मदर्शन किस प्रकार करना चाहिए यह बताते हैं—

चिरमिति नवतत्त्वच्छन्नमुन्नीयमानम्,

कनकमिव निमग्नं वर्णमालाकलापे ।

अथ सततविविक्तं दृश्यतामेकरूपम्,

प्रतिपदमिदमात्मज्योतिरुद्योतमानम् ॥८॥

अन्वयार्थ—(अथ इदम् आत्मज्योतिः) यह आत्मज्योति जो शुद्ध स्वरूपमे है (चिरमिति) चिर
कालसे अनादि कालसे (वर्णमालाकलापे निमग्नं कनकम् इव) नानावर्णवाली धातुओ या पाषाणादि
किट्टिकाओमे डुबे हुए सुवर्ण की तरह (नवतत्त्वच्छन्नम्) नव पदार्थोंमे आच्छादित है । अतः वह
ज्योति (उन्नीयमानम्) शुद्ध नयसे प्रकट की गई (सततविविक्तम्) समस्त परद्रव्यो और भावोसे भिन्न

(एकरूपम्) अपने एक शुद्ध स्वरूपमे (उद्योतमानम्) प्रकाशमान् है। ऐसी उस आत्मज्योतिको (प्रतिपदम् वृक्षताम्) प्रतिक्षण देखो अथवा (प्रतिपदम् उद्योतमानम्) प्रतिपर्यायमे प्रकाशमान सोलह वानोमे प्रकाशवान् स्वर्णको तरह उस शुद्ध द्रव्यको देखो तो आत्मदर्शन होगा ॥८॥

भाषार्थ—सम्यग्दर्शन शब्दका शब्दार्थ है—वस्तुको भले प्रकार, जैसा उसका शुद्धस्वरूप है उस प्रकारसे देखना, अर्थात् वैसी दृढ़ श्रद्धा रखनी।

(१०) प्रश्न—जब किसी प्रकारके पदार्थको शुद्ध स्वरूपमे देखना सम्यग्दर्शन है तब आत्मा-के शुद्ध स्वरूपको ही देखनेकी बात सम्यग्दर्शनमे क्यों कही जाती है ?

समाधान—अध्यात्म-शास्त्रका यही अर्थ है जो आत्माके आश्रयसे वर्णन करना। फिर अन्य द्रव्यकी चर्चा उसमे कैसे जोड़ी जाय। दूसरी बात यह है कि प्रत्येक आत्मा अपने शुद्ध स्वरूपको जानेगा तो अपनेमे शुद्ध दशा प्रकट करनेका प्रयत्न करेगा। पुद्गलादि द्रव्योको शुद्ध रूपमे जान कर भी न उन्हें शुद्ध करनेका प्रयत्न कर सकता है और न उन द्रव्योकी शुद्धतासे आत्माको लाभ हो सकता है। यद्यपि शुद्धात्माका जाननेवाला परद्रव्योको भी शुद्ध रूपमे ही जानता है, तथापि यदि उन्हें जाने और अपने स्वरूपको न जाने तो उसे इसका लाभ प्राप्त नहीं है, इसीलिये शुद्धात्माके बोधमे निजशुद्धात्माकी ही बान ली गयी है, परात्माकी नहीं। परमात्माको जो शुद्धावस्थामे है, शुद्ध जाननेका अर्थ अपनी शुद्धताके प्रति प्रीति ही है।

(११) प्रश्न—तब परमात्माका वदन स्तवन आदि क्यों करना चाहिए। स्वात्मदर्शन ही इष्ट है ?

समाधान—जिसे अपनी आत्माकी शुद्धता इष्ट है उसे शुद्धताको प्राप्त आत्माओंके प्रति श्रद्धा स्वयमेव आती है, अतः उनकी बन्दना स्तवन-पूजन आदि करता है। आत्माकी शुद्धताका बोध करनेके लिए यह भी आवश्यक होता है कि पर द्रव्योको भी शुद्ध स्वरूपमे जाने।

(१२) प्रश्न—परद्रव्य, परभाव, और परनिमित्त जन्य विकारी भाव, ये अपने-अपने स्वरूपमे यथार्थ हैं ?

समाधान—हाँ, तथापि जीवको केवल उनके निजके स्वभावसे ही देखना है। उसमे अन्य-का अभाव है, अतः आत्माके स्वभावमे उनका मिश्रण शुद्ध स्वभावकी दृष्टिसे असत्यार्थ है। हाँ उनका वर्णन व्यवहारकी भाषामे करते हैं। सम्यग्दृष्टि भी करते हैं। वे भी ऐसा कहते हैं कि 'मेरा मकान है' 'मेरी स्त्री है' 'मेरी भूमि है' 'मेरी सम्पत्ति है, पर यह सब वस्तु 'मेरी नहीं है' ऐसा मात्र व्यवहार चलानेको व्यवहारियोंकी भाषामें कहा जाता है, यह भी वह जानता है। अतः ऐसी भाषा व्यवहार करते हुए भी तत्त्वज्ञानो सम्यग्दृष्टि ही है। उसकी दृष्टि तो अपने निजस्वरूपको सम्यक् देखने जानने व अनुभव करनेकी है। परकर रहते हुए भी उनपर दृष्टि नहीं है—क्योंकि निजमें परका सर्वथा अभाव है। निजकी सत्तासे सम्बन्धित अपने ज्ञायक स्वभावको ही वह सत्यार्थ और निजकी सत्तासे भिन्न ममस्त द्रव्य-क्षेत्र काल भावको असत्यार्थ मानता है क्योंकि वे उसकी सत्तासे अनुस्यूत नहीं हैं।

(१३) प्रश्न—सत्यार्थ असत्यार्थको स्पष्ट कीजिए।

समाधान—यहाँ सत्यार्थका अर्थ निजके लिए उपादेय तथा असत्यार्थका अर्थ निजके लिए अनुपादेय है। ससार की उत्पत्ति तो परसयोग (जोड़ने) से होती है और मुक्ति पर सयोग तोड़ने

से होती है। बोधे शब्दोंमें कहे तो 'जोड़-तोड़' दो शब्दोंमें ही संसार मोक्षका स्वरूप है। भुक्तिमार्ग अर्थ छूटना है। छूटना बिना बंधके नहीं होता, अतः तब बंध भी सत्य है ऐसा प्रश्न उपस्थित होता है। कहना होगा कि वह अपने स्वरूपमें सत्य है, पर मोक्षमार्गिकि लिए अनुपादेय (हेय = त्याज्य) है। अतः उसके लिए वह बाधक है अतः असत्य है। कुछ नहीं है।

(१४) प्रश्न—पर्यायदृष्टि सम्यग्दृष्टिकी है कि नहीं, अन्य दृष्टि न भी हो।

समाधान—पर्याय ससारी जीवकी परनिमित्त जन्य अशुद्ध हैं, अशुद्धपर दृष्टि रखनेपर अशुद्धात्मा^१ पाएगा। शुद्धपर दृष्टि होनेपर शुद्धात्माको पाएगा। पर्याय अनेक हैं, द्रव्य एक है। आत्मा ससारमें नानापर्यायोमें परिवर्तित हो रहा है पर सम्यग्दृष्टिकी दृष्टि पर्यायो को गौण करके आत्माके त्रिकालोद्भव अपने शुद्ध स्वरूप पर है।

बुद्धांत १—पनघट पर पानी भरनेवाली पानिहारिने जैसे आपसमें बात करती हुई अपने माथेपर दो-दो तीन-तीन घट रखकर चलती हैं। वे बातें करती है, उत्तर देती हैं, पर प्रति पदमें ध्यान इस बात पर है कि घट न गिर जावें। उन्हें सम्हालती रहती हैं। इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि ससारमें रहते काम करते हुए भी, अपनी दृष्टि केवल निज उपादेयपर रखता है। उसकी सम्हालमें भूल नहीं करता।

बुद्धांत २—निष्णात नृत्य करनेवाली नृत्यकारिणी पूरे रंगमंचपर फिरती है, नानाचेष्टायें करती है, पर सगीत तथा वाद्योंके स्वरोंके साथ पैरोका मेल न बिगड़ जाय इसका पूरा ध्यान रखती है। जहाँ ताल टूटना है उसके पैरोकी क्रियायें भी ताल टूटनेका संकेत देती हैं, बेताल वह कभी नहीं होती। इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि ससारमें विविध चेष्टारूप नृत्य करता है पर अपनी अन्तरात्माके सगीतकी ध्वनि उसके भीतर गूंजती रहती है, उसे वह स्वप्नमें भी नहीं भुलाता।

निज स्वभावकी दृष्टि जिसे प्राप्त हुई है वह तो अनादिकी भूलको-भ्रमको-निद्राको नशाको छोड़कर सावधान-जागृत हुआ स्वात्मबोधको प्राप्त हुआ है। वह अब कैसे उस अनुभव निधि को पाकर फिर उसे भूलकर रक बनेगा? अतः सब कुछ जानता हुआ भी कुछ नहीं जानता, सब देखता हुआ भी कुछ नहीं देखता। एक अपनेको ही जानता और देखता है।

(१५) प्रश्न—प्रमाण-नय-निक्षेप पदार्थोंके अनुगमनके कारण हैं। यदि सम्यग्दृष्टि केवल आत्माको जानता है तो प्रमाणसे जानता है? या नयसे? या निक्षेपसे? या उनके किन्हीं भेद-प्रमेदोसे। यदि इनसे नहीं जानता तो उसका जानना प्रमाणविरुद्ध-नयविरुद्ध-निक्षेपविरुद्ध होनेसे अप्रमाण है। कल्पित है। मिथ्या है।

इसका समाधान निम्न पद्यसे श्रीअमृतचन्द्राचार्य स्वयं करते हैं—

उदयति न नयधीरस्तमेति प्रमाणम्

क्वचिदपि च न विद्मो याति निक्षेपचक्रम् ।

किमपरमभिदध्मो धाम्नि सर्वकषेऽस्मिन्

अनुभवमुपयाते भाति न द्वैतमेव ॥९॥

(१) सुद्धं तु विद्यार्णतो सुद्धं वेदण्यं लहदि जीवो ।

जार्णतो दु अशुद्धं अशुद्धमेवण्यं लहइ ॥—समयसारनामा १८६

अन्वयार्थ—(सर्वकाले अस्मिन् धाम्नि अनुभव उपपद्यते) सम्पूर्ण तेजोको नीचा कर देनेवाले इस आत्मानुभवके तेजके अनुभव आने पर (नयधौ न उदयति) नयोकी लक्ष्मीका उदय नहीं होता (प्रमाणम् अस्तमेति) प्रमाण भी अपने भेद प्रभेदो सहित अस्त हो जाते हैं। (निक्षेप चक्रम् अपि) चारो निक्षेपोका समुदाय (क्वचिद् याति) कही चला जाता है (इत्यपि न विदुः) हम यह भी नहीं जानते। (अपरम् किम् अभिबुध्यते) और ज्यादा क्या कहें उस समय (इवैतमेव न भाति) दूसरा कोई पदार्थ सामने नहीं आता। अद्वैत आत्मा ही प्रतिभासित होता है ॥९॥

भाषार्थ—यहाँ सम्यग्दृष्टिके अनुभवकी बात है। सोने वालेसे पूछें—कि क्यों भाई सो रहे हो ? यदि उत्तर देता है कि—हाँ, तो सपना झूठ बोलता है, सो नहीं रहा। यदि सोता होता तो उत्तर कैसे देता ? वह तो जाग रहा है। इसी प्रकार निजविशुद्धात्माका जब अनुभव अपने पूर्ण तेजसे उचित होता है तब वह सर्वकषयाम है। अर्थात् ऐसा तेज है, जिस तेज के सामने दूसरे तेज नहीं ठहरते। तब उसके सिवाय सब अस्त हो जाते हैं। अस्त हो जानेका यह तात्पर्य नहीं है कि उनका अस्तित्व समाप्त हो जाता है। नहीं, उनका अस्तित्व उसकी दृष्टिमें उस समय नहीं आता। यदि आपके तो समझ लो वह अनुभव की यथार्थ भूमिका पर नहीं है।

सम्यक् ज्ञानी पुरुष आत्मरुचिमें जागते है, अनात्मरूप पदार्थोंमें सोते हैं। मिथ्याज्ञानी अनात्मरूपमें जागते व आत्मरूपमें सोते हैं।

यह यथार्थ है कि अनुभव सही वही है जिसमें अनुभूत पदार्थके सिवाय अन्य कुछ दिखाई न दे। यदि उपयोग क्षणभरको भी लौटता है तो उतने क्षण वह अनुभव विहीन है।

जब कोई व्रती या अव्रती सामायिक या जाप अपने बैठता है और अपने चित्तको पञ्च-परमेष्ठीकी मक्तिमें लीन कर देता है या तत्त्वविचारणामें लीन हो जाता है, तब उसे यह पता नहीं लगता कि वह कहाँ है ? क्या कर रहा है। यदि उसका मन लौटकर पीछे देखता है कि कहाँ है वह, तो समझ लीजिए कि उसी क्षण वह अपने ध्यानसे अलग हो गया, क्योंकि ध्याताने ध्येय छोड़कर अपनी ध्यान-पद्धतिपर विचार करना प्रारम्भ कर दिया है। कहना चाहिए कि ध्याता अपने पूर्ण ध्यानमें हो तो केवल ध्येयपर ही दृष्टि टिक जाती है, अन्य सब पदार्थ दृष्टिसे ओझल हो जाते हैं।

दृष्टिसे ओझल हो जानेका यह अर्थ नहीं है कि उनका अभाव हो जाता है। अथवा जिस प्रमाण-नय-निक्षेपकी अपेक्षा वह अनुभव करता है वह अनुभव प्रमाण-नय-निक्षेपके विरुद्ध हो गए, ऐसा नहीं है। ध्येय उसका प्रमाणसिद्ध है अथवा किसी नय-विशेषका विषय है, या किसी निक्षेप की अपेक्षा लेकर चल रहा है। पर जो चल रहा है, उस समय दृष्टि (विचारणा) केवल उसकी ध्येयपर ही है। वह किसी प्रमाण या नय निक्षेपका विषय है, इसके विचार करनेका अवकाश ही वहाँ नहीं है। तटस्थ व्यक्ति उस अनुभव करने वालेके अनुभवके अतिरिक्त उसके स्थान, समय, प्रमाण, नय आदिका विवेचन कर सकता है। पर विवेचन करने वाला उस अनुभवसे दूर है। इसका कारण यह है कि उपयोग एक समयमें एक जेयपर रहता है, अनेकपर नहीं।

(१६) प्रश्न—तब तो अनेक पदार्थोंका कभी ज्ञान ही संभव नहीं है जब कि हर समय एक ज्ञानका विषय एक ही होगा।

समाधान—बात तो ऐसी ही है। पर हमे अनेकका ज्ञान होता है यह भी नहीं है। इसका यह अर्थ है कि ज्ञानोपयोग भी वे अनेक हो जाते हैं और उनकी अत्यन्त शीघ्रगामी बंचकताकी हम स्वयं भी नहीं पकड़ पाते। अतः अनेक अणवर्तों नाना उपयोगोंको एक उपयोग मानकर उसके विषयको यह ज्ञान नानारूप जानता है, ऐसा मानते हैं। ससारी जीवके क्रमवर्ती ज्ञानकी यही स्थिति है। हाँ, केवलीका ज्ञान ही एक क्षणमे नानापदार्थोंका एक साथ ज्ञान प्राप्त करता है, किन्तु संसारीका नहीं।

यह सिद्ध हुआ कि जैसे सूर्यका तेज प्रकट होने पर चन्द्रमा इतना फीका पड़ जाता है कि कि “आक-पात-सम-रक” हिन्दी भक्तामरमे कहा है। दोपक बिजली लेम्प आदि सम्पूर्ण पास रखे हुए प्रकाश भी उसके तेजमे विलीन हो जाते हैं और लोगोंको केवल एक ही प्रकाश दीखता है। तारागण तो प्रयत्नके बाद भी अपना अस्तित्व तक नहीं बता पाते, इसी तरह शुद्धात्माके अनुभवके समय उसके सिवाय अन्य कुछ प्रतिभासित नहीं होता, अकेला (अद्वैत) वही प्रकाशमान होता है।

श्री ५० दौलतरामजीने छहदालामे इसी बातको लिखा है—

‘परमाण-नय-निषेधको न उदीत अनुभवमें दिपे’।

(१७) प्रश्न—अनुभवके समय उसे प्रमाण नय निषेध न दिखें तो न दिखें, पर वह अनुभव क्या अप्रमाण है? यदि नहीं तो किस प्रमाण या नयका विषय है?

समाधान—वह शुद्धनयका विषय है। इसी बातको आचार्यश्री निम्न पद्यमे प्रकट करते हैं—

आत्मस्वभावं परभावभिन्न-

मापूर्णमाद्यन्तविमुक्तमेकम् ।

विलीनसंकल्पविकल्पजालं

प्रकाशयन् शुद्धनयोऽभ्युदेति ॥१०॥

अन्वयार्थ—(आत्मस्वभावम् परभावभिन्नम्) आत्माका स्वभाव परभावसे भिन्न है : (मापूर्णम्) वह अपनेमे परिपूर्ण है (आद्यन्तविमुक्तम्) आदि अन्तरहित अर्थात् अनाद्यन्त है। (एकम्) एक-अर्थात् द्वैतभावसे रहित है (विलीन संकल्प विकल्पजालम्) संकल्प और विकल्पोंके भेदोंके जालसे रहित है (प्रकाशयन्) आत्माके ऐसे स्वरूपको प्रकट करता हुआ (शुद्धनयः) शुद्धनय (अभ्युदेति) उदयको प्राप्त होता है। अर्थात् जब शुद्धनय प्रकट होता है तब आत्माका ऐसा शुद्ध निजस्वरूप प्रतिभासित होता है ॥१०॥

भाषार्थ—आत्मा अपने स्व (निज) भावमे है। वह पर द्रव्योंके स्वभावसे सर्वथा भिन्न है। जो जिसका ‘स्व’ है वह परसे भिन्न होना ही चाहिए, यह तर्कसंगत बात है। इसीलिए आत्मा, पर द्रव्यों तथा पर-द्रव्योंके भावोंसे पृथक् हो है। तथा कर्म-नोकर्म-निमित्तजन्य जो विकारभाव आत्मामे होते हैं वे भी उसके ‘स्व’ भाव नहीं है, अतएव उनसे भी आत्मा भिन्न है।

परभावोको या रागादिभावो को आत्मासे अलग कर दिया जायगा तो आत्मा शून्य हो जायगी, ऐसी आशाका नहीं करनी चाहिए। क्योंकि वह अपनेमे अपने स्वभाव भावसे आपूर्ण (भरी हुई) है, कही भी कोई जगह उसमे स्वभावसे शून्य नहीं है। घड़ा यदि आपूर्ण भरा हो तो उसमे और जलकी गुंजाइश नहीं है, और भरा जाय तो वह गिर जायगा। इसी प्रकार आत्मा नामका पदार्थ कुछ रिक्त हो तो परभाव उसमे प्रवेश पा सकेंगे। पर ऐसा होता नहीं है, क्योंकि वह अपने असाधारण गुण चैतन्य रूपी जलसे भरा पूर्णघटके समान है। भावान्तर उसके पास आबे तो वे बिखर जायेंगे, उसमें उन्हें स्थान न मिलेगा।

वह आत्मस्वभाव, आत्मामें शक्ति रूपमें, अनाविकालसे है और अनन्त काल तक रहेगा। कभी जुदा न होगा। अनाविसे कर्म-नोकर्मकी सयोगी दशामें उसका स्वभाव विकार रूप परिणत है पर वह वर्तमान विकारी पर्याय है। द्रव्यका स्वभाव द्रव्यमें शक्तिरूपमें सदासे है। स्वभाव उत्पन्न नहीं होता, यदि उत्पन्न हो तो वह नैमित्तिक भाव होगा स्वभाव नहीं होगा।

आत्मा एक है, इसका अर्थ है कि वह 'शुद्ध' है। जो अपनेमे एक होता है वही लोकमे भी शुद्ध कहा जाता है। जैसे शुद्ध घी, शुद्ध दूध इत्यादि। पर जो सगतिसे ही वह अशुद्ध कहा जाता है, क्योंकि मिश्रणसे उसको विकृतावस्था हो जाती है। तथापि घी व दूध मिश्रित दशामे भी घी और दूध है, वे अन्य द्रव्य नहीं बन जाते। यदि वह अन्य द्रव्य बन जावे तो जो बन जावे वह तद्रूप ही हो जायगा। वह अशुद्ध घृत भी न कहलायगा। इसी प्रकार दूधमे यदि पानी मिल जायगा तब मिश्रित दशामे भी वह जितना दूध मिला है उतना तो दूध ही है जितना पानी मिलाया है उतना पानी ही है। न दूध पानी बना, न पानी दूध बना। यदि तीन पाव दूधमे एक पाव पानी है तो अविवेकी उसे एक सेर दूध कहेगा, पर विवेकी जान लेता है कि दूध तो उसमे तीन पाव ही है। इसी प्रकार आत्मा, कर्म-नोकर्मके साथ भले ही एक भेदावगाही हो तथापि ज्ञानी उसमे आत्मा कितनी है और सयोगी पदार्थ कितना क्या है इसकी पहिचान कर लेता है।

दूधमे शर्करा मिला देनेपर दूध-पानी दोनोंका स्वाद मीठा हो जाता है, पर ज्ञानी जानता है कि मीठा स्वाद शर्कराका है, सोधा स्वाद दूधका है, और पनीला स्वाद इसमे पानी का है। अज्ञानी तीनोंको एकमेव समझ कर पी जाता है, भेदभाव नहीं जानता।

ज्ञानी जानता है कि क्रोधकी अवस्थामे 'मैं परपुरुषपर वैरभाव करता हूँ तो मेरा शरीर धर-धर कांपता है।' इसमे मैं क्रोध कर रहा हूँ यह जानना तो मेरा ज्ञानभाव है, क्रोध करना बुरा है यह भी ज्ञान जानता है। क्रोध मेरा विकारीभाव है, मेरा स्वभाव नहीं, क्योंकि वह न सदासे है और न सदा रहता है। वैर भी मेरा विकारी भाव है। क्रोधके विकारसे उसका जन्म हुआ है, क्योंकि मैंने इस व्यक्तिमे अनिष्ट कल्पना की। शरीर जब नोकर्म है, मैंने जब विकारको अपनाया तो शरीरमे भी विकृति हो गई है। ज्ञानीको ऐसा विचार आता है और वह स्वभाव-परभाव-विकारीभाव सबको ज्ञानके बलपर पहिचान लेता है। अज्ञानी ये सब नहीं जानता। वह तो क्रोधमे ऐसा भी कहता है कि "मैं अपनेसे तुमको एक कर दूँगा" तुम्हें पीस दूँगा। मिटा दूँगा। यह तो तीव्र क्रोध है जिसके कारण गलत बात कहता है। और मैं गलत हूँ ऐसा जानता भी नहीं है। ज्ञानी, पर मे निजकी कल्पना जिसे सकल्प कहते हैं, तथा कथायके या ज्ञेयके आधारपर होनेवाले विकल्प, इन सब सकल्प विकल्पोसे रहित शुद्ध आत्मा हूँ, ऐसा जानता है।

शुद्धनयके बलसे उसे अपने स्वरूपका साक्षात्कार (अनुभव) प्राप्त होता है अतः आत्माको परसे भिन्न निजके एकत्वसे अधिक परिपूर्ण अनाद्यनन्त संकल्पविकल्पसे रहित, ज्ञायक स्वरूप शुद्ध शान्त रूपमे देखता है ।

सभी पदार्थ ज्ञेय हैं, उनका जाननेवाला ज्ञान है । ज्ञान ज्ञान भी है और ज्ञेय भी है । वह स्वयंको भी जानता है । दीपक जैसे परको प्रकाशित करता है और स्वयं दीपकको देखनेके लिए अन्य दीपककी आवश्यकता नहीं है इसी प्रकार ज्ञान भी स्वपर प्रकाशक है ।

पदार्थोंका निर्णय ज्ञान ही करता है ज्ञानके बिना उनका अस्तित्व भी है, यह कैसे जाना जायगा ?

ज्ञान सही भी होता है और गलत भी । जो पदार्थ जैसा है उसे वैसा ही जाने, वह सही (सत्य-सम्यक्-प्रमाण) ज्ञान है, और पदार्थ कुछ अन्य प्रकार है और ज्ञान उसी अन्य प्रकारसे जाने वह गलत (असत्य-असम्यक्-मिथ्या-अप्रमाण) ज्ञान है ।

सत्यज्ञानसे निर्णीत पदार्थबोध हितकर है । असत्यज्ञानसे निर्णीत पदार्थबोध धोखा देनेवाला होनेसे अहितकर है । यह प्रमाण ज्ञान पदार्थको सम्पूर्ण रूपसे अपना ज्ञेय बनाता है, पर नय उसके एकाशका ही विषय बनाता है । दोनो ज्ञान सत्य हैं । वस्तुके एक देशका प्रतिपादक भी नय सत्याशका प्ररूपक है । साथ ही अन्य अनेक सत्याश जो वस्तुमे है उनका वह निषेधक नहीं है । कलश चारकी व्याख्यामे भी इनका सक्षिप्त स्वरूप कहा जा चुका है ।

द्रव्य जितने हैं वे सदा काल अनाद्यनन्त अपने-अपने स्वभावका ही स्पर्श करते हैं—अन्य भिन्न द्रव्योका नहीं । चाहे वे स्वजातीय द्रव्य हो या विजातीय द्रव्य हो । अतः द्रव्याधिक नय उसके अनाद्यनन्त शुद्धस्वभाव वाले अशको ही बताता है । वर्तमानमे जो कर्मनिमित्तजन्य विकारी पर्याय हैं उनका प्रतिपादन नहीं करता न उनका निषेध करता है । वह अपनी बात करता है । पर्यायाधिक नय क्रम-क्रमसे होनेवाली परिवर्तनशील अवस्था पर वृष्टि रखता है, द्रव्यपर नहीं । दोनों नय द्रव्य और पर्यायके भेदकी लक्ष्य मे रखकर विषयका प्रतिपादन करते हैं । दोनों अंश सत्य हैं ।

अनादिसे जीवकी एकान्तसे पर्याय वृष्टि है अतः पर्यायको ही द्रव्य मानता है इस एकान्तका फल यह है कि वह अपनी मानव पर्यायकी उत्पत्तिमे अपनी उत्पत्ति और पर्यायके नाशमे अपना भी सर्वथा नाश समझता है और इस मिथ्या धारणासे हर्ष-विषादको प्राप्त होता है । ५० दीलत-रामजी अध्यात्मके बड़े विद्वान् थे । विक्रमकी १९वीं शताब्दीमे हुए हैं । अपनी छोटी किन्तु धमके स्वरूपका प्रतिपादन करनेके लिए रसायन स्वरूप पुस्तक छह ढालामे लिख गए हैं—

तन उपजत अपनी उपज जान ।

तन नसत आपनो नाश मान ॥

इसे अज्ञान लिखा है । मिथ्यादृष्टिको ही ऐसी मान्यता होती है । सम्यग्दृष्टि जानता है कि मैं तो एक ज्ञायक स्वभावी अमूर्तक आत्मद्रव्य हूँ । शरीर पौद्गलिक जड़भूत द्रव्य है, अजीव है, मेरे स्वरूपसे भिन्न है । ससारी अवस्थामे इसकी प्राप्ति बधनरूपमे—कारागृह रूपमे है । यदि किसी व्यक्तिको उसके अपराधोके फलस्वरूप कारागृहमे बन्द किया गया है, वह उसे अपना आनन्दका दिन माने तथा कारागृहसे मुक्तिके दिनको शोकदिवस माने तो लोकके व्यवहारो

सज्जन पुरुष उसे अज्ञानों समझेंगे। इसी प्रकार कर्मके उदयके निमित्तसे प्राप्त होनेवाले कष्ट जिस क्षरीरेके माध्यमसे प्राप्त होते हैं उस कर्मदण्डके फलस्वरूप क्षरीरकी प्राप्तिमें 'हर्ष' और उसके वियोगमें 'विषाद' माननेवाला पुरुष भी उसी कोटिमें है, वह उससे उबर नहीं पाया।

(१८) प्रश्न—तीर्थंकरका जन्मकल्याणक बनाया जाता है क्या वह गलत मान्यता है^१।

समाधान—नहीं। तीर्थंकरका वह अन्तिम जन्म है इस जन्मसे ही उन्होंने जन्मका अन्त किया है। इस प्रसन्नताका सूचक वह कल्याणक माना जाता है। चौबीसमेंसे उन्नीस तीर्थंकर अपने जन्म दिवस पर ही ससारीसे विरक्त हुए हैं। अर्थात्—देहसे ममत्व छोड़ा है।

ज्ञानीको जन्म दिवस पर यह सोचना चाहिए कि मेरे इतने वर्ष व्यर्थ गए। मुझे आत्म-कल्याण करना चाहिए न कि देहके जन्मका उत्सव करना चाहिए। देहकी प्राप्तिमें हर्ष मानना अनन्त जन्मोंको निमग्नण देना है।

(१९) प्रश्न—जबकि आत्मा वर्तमानमें प्रत्यक्ष ससारी सदेही कर्म नोकर्म भावकर्म सयुक्त है तब इसे असत्य कैसे माना जाय ?

समाधान—यह असत्य नहीं है। परन्तु जीवकी यह विकारी पर्यायमात्र है। जीवका स्वरूप नहीं है। इस सयुक्तताको दूर करना हो तो उससे पूर्व यह जानना भी तो उचित है कि ये सयुक्त हैं^२। इन सयोगोंको भिन्न करना है, तब मेरी निर्मल दशा प्रकट होगी। ससारी दशा कर्मनिमित्तजन्य होने से नैमित्तिक विकारी दशा है। स्वाभाविकी दशा तो इन सयोगोंके दूर होनेपर प्रकट होगी। वह अन्यत्रसे आयगी नहीं। द्रव्यका स्वभाव जो छिपा है, वह प्रकट होगा। उदाहरण स्वरूप ऐसा समझें—एक श्वेत वस्त्र है। उसे लालरंगसे रँग दिया गया है। इस अवस्थामें उसकी श्वेतता रक्तिमामें परिवर्तित है। वर्तमान में उसकी लालिमा सत्य है, यथार्थ है, पर क्या यह वस्त्रका त्रैकालिक स्वरूप है ? या लालरंगके निमित्तसे नैमित्तिक अवस्था है। यह एक प्रश्न है।

आप स्वयं कहेंगे कि लालिमा वर्तमानमें सत्य होते हुए भी सर्वथा सत्य नहीं, क्योंकि वस्त्र सदासे ऐसा नहीं है, और रंग दूर होनेपर भी लाल नहीं रहता। अतः वह उसकी परके कारण विकृत दशा है। अब दूसरा प्रश्न होता है कि साबुन या अन्य द्रव्योंके द्वारा धुलाई करनेपर वस्त्र सफेद हो जाता है। तो यह विकृत दशा है क्या ? उत्तर मिलेगा, नहीं। वह स्वरूपसे श्वेत था अतः साबुन-सोडा आदिके योगसे उसका ऊमरी रंग दूर हो गया अतः श्वेत है। प्रश्न—जैसे रंगकी लालिमासे लाल था, वैसे क्या अब साबुन की सफेदीसे वस्त्र सफेद रँग गया है क्या ? उत्तर होगा, नहीं, सफेदी उसका स्वभाव था जो लालरंग दूर कर देने पर प्रकट हुआ है।

१ आगे कलश १५५ की टीका में देखिये।

२ भावकर्म, रागादिभाव आत्माके स्वभाव भाव नहीं। कर्मादय के निमित्त से आत्मामें उत्पन्न हुए हैं, अतः कर्म सयोग में होनेसे इन सयोगजभावों को यहाँ सयुक्त कहा गया। जिनका वियोग हो जाता है वे संयोग हो वे, इन नियम से भी उन्हें सयुक्त कहा जायगा। तथापि आत्मसत्ता से भिन्न स्थिति न होने से उनमें आत्मा के साथ कथञ्चित् तादात्म्य संबंध भी कहा जा सकता है।

(२०) प्रश्न—यदि श्वेत स्वभाव वस्त्रका था तो कहाँ छिपा था ? हमने वस्त्रके एक-एक तनुके रेशे-रेशेको अलगकर देखा था। सफेदीउस अवस्थामे दिखाई नहीं दो, फिर यह कहसि आ गई ?

समाधान—स्वयं विचारिये कि यदि श्वेतता शक्ति को अपेक्षा भी उसके स्वभावसे मित गई होती तो प्रयोगसे भी प्रकट न होती।

इसी प्रकार जीव यद्यपि वस्त्रकी तरह पहिले श्वेत नहीं था। शुद्ध नहीं था। उसके साथ कर्मादि सयोग तो है और जब सयोग दूर हो जाता है तो सिद्धावस्थामे वह सयोगजन्य विकारोसे पृथक् शुद्ध स्वभावी प्रकट हो जाता है। इससे सिद्ध है कि जो प्रकट हुआ है वह शक्ति अपेक्षा द्रव्यमे पूर्व ही था।

सम्यग्दृष्टि इसी प्रकार शुद्धात्माका भेद ज्ञानके बलपर अनुभव करता है। उसकी इस भेदक दृष्टिको ज्ञाता पुरुष 'शुद्धनय' कहते हैं।

ऐसे अपने शुद्ध स्वभावका अनुभव करने वाला भले ही अनुभवन कालमे 'मैं शुद्धनयका अवलंबन कर रहा हूँ' ऐसा न जाने, पर अनुभव करने वाली वह दृष्टि 'शुद्धनय' की दृष्टि है ऐसा आचार्य कहते हैं। तथा ससारी प्राणियों को उपदेश करते हैं कि इस शुद्धनयका अवलंबनकर शुद्धात्माका अनुभव करो।

(२१) प्रश्न—जब जिनेन्द्रका उपदेश अनेकान्त रूप है, क्योंकि पदार्थ स्वरूप स्वयं अनेकान्त है, और इसीलिए अनादिकालसे जिनकी पर्यायिकान्त दृष्टि थी उसे छोड़नेका उपदेश किया है फिर उन्हीं आचार्यों ने पर द्रव्यसे भिन्न पर (रागादि) भावोंसे भिन्न आत्माका शुद्धनयसे अनुभव करनेका उपदेश दिया सो यह तो विपरीत ही हुआ। यह निश्चयका एकान्त है दोनों एकान्त मिथ्यात्व हैं ?

समाधान—तुम्हारा कथन यथार्थ नहीं है। कारण यह कि आचार्य निश्चयके एकान्तका उपदेश नहीं दे रहे, यदि ऐसा होता तो एकान्त अद्वैतका समर्थन करते। जो व्यक्ति आत्माको वर्तमान दशामे भी पूर्ण शुद्ध माने, वह निश्चयका एकान्तवादी है। आचार्य तो यह कहते हैं कि तू अपनी पर्यायिकान्तताको छोड़ इस तरह दृष्टि दे। बिना ऐसा उपदेश किये पर्यायमूढ़ता नहीं जाती और यथार्थ द्रव्य स्वरूप नहीं भासता, इसमे इसपर जोर दिया है। इसका यह तात्पर्य नहीं निकालना कि पर्यायका सर्वथा अभाव कराया। किन्तु पर्यायको गौणकर इतना ही नहीं, द्रव्य पर्याय भेदको भी, जो कि यथार्थ है, गौणकर, अभेददृष्टि से थोड़ा अपने स्वरूपका भी तो विचार कर। जब अपना स्वरूप जाननेमे आया, तब कहते हैं कि 'यह तेरा स्वरूप है।' अब पर्यायको देख तू कहाँ है ? और तेरा क्या कर्तव्य है ? उसी कर्तव्य को पालना ही चारित्र्य है। इस तरह स्वरूप वर्णन करारकर, अशुद्ध पर्याय मिटा कर, शुद्ध पर्यायको प्रकट करानेका उपदेश है।

आचार्य कहते हैं कि एक बार तो अपनी दृष्टि स्वरूपको पहिचाननेको कर। 'शुद्धनय' के अवलोकनसे देखे बिना वह स्वरूपकी पहिचान होगी नहीं। जब तू उसका अवलोकन करेगा तो क्या देखेगा उसका वर्णन करते हैं—

नहि विदधति बद्धस्पृष्टभावादयोऽमी

स्फुटमुपरि तरन्तोऽप्येत्य यत्र प्रतिष्ठाम् ।

अनुभवतु तमेव द्योतमान समन्तात्

जगदपगतमोहीभूय सम्यक्स्वभावम् ॥११॥

अन्वयार्थ—(यत्र) जिस शुद्धनयमे (अमी बद्धस्पृष्टभावादयः) ये बद्धस्पृष्ट आदि विशेषण (एत्य प्रतिष्ठाम् न हि विदधति) आकर प्रतिष्ठाको प्राप्त नहीं हाते (किन्तु उपरि तरन्त) किन्तु ऊपर तैरते ही नजर आते हैं। (जगत् अपगतमोहीभूय) अतः जगत्के प्राणियो, मोह रहित होकर (समन्तात् द्योतमानम्) सब ओरसे प्रकाशमान (तमेव सम्यक् स्वभावम्) उस यथार्थ आत्मस्वभाव को (अनुभवतु) अनुभव करो ॥११॥

भावार्थ—शुद्धनयका स्वरूप शुद्धपदार्थको दृष्टिमें लेना है। यह बात ऊपर बताई जा चुकी है। उस शुद्धनयकी दृष्टिसे आत्मा कर्म-नोकर्मसे न बधी है न छूटी है अर्थात् आत्मामे उनका प्रवेश नहीं है। किन्तु अपनेसे ही अनन्य (अभिन्न) है। यद्यपि पर्याय (नर-नारकादिरूप) आत्मामे हैं तथापि वे स्थिर नहीं, आगन्तुक हैं। यदि वे स्वभावरूप होनी तो सदाकाल अनन्य रहती। पर ऐसा नहीं होता। अतः आत्मा अनन्यरूप है। अपनी विविध अवस्थाओंके रूपोंमें सदैव एक स्वभावसे नियत है। वह अनियत स्वभाव नहीं है कि कभी उपयोगस्वभाव हो, कभी जडस्वभाव, किन्तु सदैव ज्ञायक स्वभाव है।

यद्यपि आत्मा अनन्तगुणस्वभाव रूप है, तथापि अखण्ड है। गुण आदि विशेषणोंसे खण्ड-खण्ड रूप नहीं है। सर्वगुणव्यापक सामान्य रूप विशाल वस्तु है। आत्मा जब अपने ही गुण पर्याय-भेदोंसे भेदरूप नहीं है, तब परसे संयोगीभावोंके प्राप्तिकी चर्चा ही नहीं करनी चाहिए, अतः उनसे असंयुक्त है।

इस प्रकार आत्मामे यद्यपि व्यवहारनयमे कर्मबद्धता-शरीरस्पर्शता विविध पर्यायोंमें विविधरूपता—अनियतता विविधगुणोंके विशेषणोंसे विशेषण तथा ससारी अवस्थामे कर्म-नोकर्म तथा कर्मादियनिमित्त रागादि भावकर्मसे संयोगरूप परिणति भी है तथापि यदि आत्माको शुद्ध-नयकी अपेक्षासे इन सब विशेषणोंसे भिन्न, एकमात्र स्वभाव दृष्टिसे देखें, तो ये विशेषण ऊपर-ऊपर रह जायेंगे, स्वभावमे इनको स्थितियाँ—(महत्ता) नहीं है।^१ अतः इन स्थितियोंको, जो पाई भी जाती हैं, दृष्टिसे ओझल करके देखनेसे जीवका सम्यक्स्वभाव दृष्टिगोचर होगा ?

(२२) प्रश्न—जो विशेषण जीवमें दिखाई देते हैं उन्हें आज्ञा कैसे किया जाय ? यह तो ऐसे ही है कि जैसे कोई कहे कि तेरे घरमे सप है पर तू ऐसा समझ कि तेरा घर सप रहित है। ऐसा माननेसे तो धोखा होगा। वह सपसे बचनेका कोई प्रयत्न नहीं करेगा ?

१ शुद्ध नयका स्वरूप समयसार (गाथा १४) में इस प्रकार बताया गया है—

जो पस्तबि अप्पाण अबद्ध पुट्ट अण्णय जियव ।

अपिसेसमसंजुतं तं शुद्धणय वियाणाहि ॥१४॥

समाधान—ऐसा नहीं है, जो दिखाई देता है उसे आत्मस्वभाव तो न समझो । यदि कोई सर्पको भी घरका ही अङ्ग मान ले तो सर्प को क्यों निकालेगा ? उसे वह तभी निकालेगा जब उसे अपने घरसे भिन्न (बाधक) समझेगा । इसी प्रकार कर्म-नोकर्म आत्मासे संयुक्त और भावकर्म आत्मा मे दिखाई देते हैं, मात्र इतनेसे ही उन्हें आत्माका स्वभाव मान ले तो उन्हें दूर करनेका प्रयत्न क्यों करेगा ? अतः संयोगी भावोंमें और संयोगज विकारी भावोंमें परस्वबुद्धि कर उनके रहते हुए भी उन्हें इसलिए ओझल करो कि वे हैं तो, पर मेरे निज स्वभावसे भिन्न हैं । मेरे स्वभावमें उनकी महिमा नहीं, किन्तु आत्माकी महिमा उनसे भिन्न है ।

(२३) प्रश्न—कर्म-नोकर्म तो पुद्गलजन्य हैं अतः उनकी दृष्टिसे ओझल कर आत्माकी पहिचान की जा सकती है, पर रागादि तो कर्मके भाव नहीं, कर्ममें नहीं होते, आत्माकी सत्तामें होते हैं । जो आत्मसत्तासे अभिन्न सत्तावाले हैं उन्हें दृष्टिसे ओझल कैसे किया जाय ?

समाधान—भावकर्म भी जड़ स्वरूप है, शुद्ध आत्मस्वरूप नहीं हैं । यद्यपि वे आत्मामें उत्पन्न होते हुए पाए जाते हैं तथापि उनकी उत्पत्ति भी परसंयोग जन्य ही है ।

(२४) प्रश्न—संयोग दो द्रव्योंका ही होता है । भावकर्म स्वतंत्र सत्ता वाले छह द्रव्योंमें कोई द्रव्यजाति नहीं है, तब उनका आत्मासे संयोग कैसे कहा जाय । वे तो आत्म-सत्तासे एकात्मक होनेसे यथार्थमें तादात्म्यरूपसे आत्मामें हैं ।

समाधान—यह सही है कि 'द्रव्ययोरेव संयोग' । दो द्रव्योंका पारस्परिक संबंध संयोग-संबंध कहलाता है, परन्तु संयोगी अवस्थामें जो आत्मामें रागादि विकार होते हैं वे क्या आत्म-स्वभाव हैं ? यदि नहीं हैं तो वे क्या है ? इसका विचार गभीरतासे कीजिए । वे आत्म स्वभाव नहीं हैं, पुद्गलमें भी पाये नहीं जाते हैं । तो उनकी क्या स्थिति है ? किस द्रव्यमें वे गिने जायेंगे ? यह विचारणीय है । स्थिति यह है, कि द्रव्य कर्मके भेदोंमें राग-क्रोध-मान-माया आदि नामधारी कर्मभेद है । ये नाम उनके क्यों हैं ? इसलिये कि उन प्रकृतियोंमें तत् तत् प्रकारकी अनुभाग शक्तियाँ हैं । इसलिए अपनी-अपनी शक्तियोंके आधारपर वे कर्म ही रागकर्म, क्रोधकर्म हैं । उनकी उदयावस्थामें जीवके गुण विकारी हो जाते हैं ऐसा ही निमित्त-नैमित्तिक संबंध है । अतः कर्म तो जड़द्रव्य ही हैं उनके अनुभागरूप भावकर्मको भी, संयोगज होनेके कारण, जड़रूप कहा गया है ।

(२५) प्रश्न—भावकर्म तो आत्माके विकारी भावोंको कहते हैं । आपने जड़कर्मके साथ उनका सबध बताया है तब यथार्थमें उनकी सत्ता कहाँ है ।

समाधान—भावकर्म दो प्रकार है । जड़द्रव्यमें भी वह वैभाविकभाव हैं । आप यथार्थमें पूछते हो तो यथार्थ तो निश्चयनय कहलाता है । उसे शुद्धनय भी कह सकते हैं । वह तो वस्तुको अपने निज स्वरूप की दृष्टिसे ही देखता है । अतः न शुद्ध पुद्गल द्रव्यमें रागादि अनुभाग शक्ति पाई जाती, और न शुद्ध जीव में रागादि भाव पाए जाते । परमाणु शुद्ध पुद्गल द्रव्य है उसमें रागादि शक्ति नहीं, इसी प्रकार सिद्ध भगवान् में भी रागादि नहीं है । यह तो जीवके और कर्मके परस्पर संयोगजनित अवस्थामें अपने-अपने द्रव्यके विकारभाव हैं । जब हम शुद्धनयसे शुद्ध-जीवको देखते हैं तो वे शुद्धजीवके स्वभावमें नहीं दिखाई देते अतः उनको जड़ कहा ।

(२६) प्रश्न—शुद्धात्मामे भले ही रागादि न पाया जावे अशुद्धात्मामे तो उसका अस्तित्व है ही।

समाधान—अवश्य है। और उस दृष्टिसे वह सब सत्य ही है, असत्य नहीं। तथापि क्या वे ज्ञानात्मक हैं। नहीं, शुद्ध चैतन्य स्वरूपसे भिन्न अज्ञान स्वरूप है। अतः शुद्ध चैतन्य ही चैतन्य है। बाकी सब जो शुद्ध चैतन्य नहीं हैं वे अचेतन जड़ हैं। इसीसे रागादिको जड़ कहा है। दूसरी पद्धतिसे विचार कीजिए तो जो 'स्व' नहीं है वह पर है। उदाहरणसे समझिए। मार्गमें जाने वाले एक देशव्रती श्रावकको सोनेकी मुहर मिली, उसने वहाँ आने जाने वालीसे पूछा—यह किम की है। सभोने कहा—हमारी नहीं है। व्रती सोचता है कि इनमे इसका कोई स्वामी नहीं है। तथापि यह पर है। किसकी है? किसीकी हो, अपनी नहीं है। अतः उसे छोड़कर आगे चल देता है। यह व्रतीका निर्णय है। अव्रती तो यह भी निर्णय कर सकता है कि जब इसका अन्य स्वामी नहीं तो मैं ही इसका स्वामी हूँ। पर उसका यह जानना सत्य है क्या? नहीं है। इसी प्रकार जो मेरे शुद्ध चैतन्य स्वरूपसे भिन्न है, वह चेतन न होनेसे अचेतन है, जड़ है।

वैभाविक शक्ति सिद्धात्माओ मे भी है, पर वहाँ उनका वैभाविक परिणमन नहीं है। रागादिरूप वैभाविक परिणमन कर्मादय निमित्तक है। वह समागी जीवमे ही है। इसीलिए रागादि रूप विकारी परिणमन, आत्मस्वभाव नहीं है। अतः शुद्धनयके द्वारा अपनी आत्माके सही शुद्ध स्वरूपमें वर्तमान दशामें पाए जाने वाले आत्म-भिन्न विकारोको ओझल करके देखो। ऐसा करनेसे ही लक्ष्य की प्राप्ति होगी, अन्यथा नहीं।

एक दृष्टान्त। किसी नगरमे आप जैनधर्मशाला खोज रहे हो, तो मार्गमें आस पास सैकड़ो मकान-दुकानें-धर्मशालाएँ-मंदिर-गाडी घोड़े-मोटर्-रे-लेले देखते जाते हैं। तथापि आपकी दृष्टि उनपर नहीं टिकती, उन्हें अपने लक्ष्य 'जैनधर्मशाला' से भिन्न जान छोड़ते जाते हैं। वे भी तो इसी नगर मे है, इस तर्कपर आप उन्हें धर्मशाला मानकर वहाँ सामान नहीं रखते। यदि भूलकर किसी-के मकानको धर्मशालाके स्वरूपमे मिला लें और घुस जावे, तो निकाल दिए जायेंगे। यदि फिर भी न चेतेंगे तो राजकीय दण्ड पावेंगे, जेल जायेंगे, या पागल सभरे जायेंगे। वहाँ तो सबको देखते हुए भी यह धर्मशाला नहीं है, ऐसा मानकर छोड़ते जायेंगे, और जब धर्मशाला आ जायगी तब उसे ठीक-ठीक पहिचानकर उसका आश्रय करेंगे।

इसी प्रकार आत्मस्वरूप पहिचानने चले हो, तब मार्गमें जो भी स्वभाव भिन्न पदार्थ दिखाई दें उन्हें जीव न मानकर, छोड़ दो। और उन सबसे भिन्न जब अपना अखंड ज्ञायक स्वभाव दीखे, उसे ही निज स्वरूप पहिचान उसका आश्रय करो, ऐसा आचार्यका उपदेश है।

(२७) प्रश्न—कर्म, नोकम भावकर्मसे भिन्न अबद्ध अस्पृष्ट आत्म-स्वभावको मान लेना तो उचित है, यह बात समझमे आ गई। परन्तु पर्यायभेद गुणभेद ये तो आत्मामे ही हैं। इनसे भिन्न करना तो, सर्वथा अनुचित है। आपने आत्मामे 'अनन्य' 'अविशेष' 'नियत' असंयुक्त ये चार विशेषण दिए है, जो कि उचित नहीं प्रतीत होते। आत्मा अन्य द्रव्योकी तरह सामान्य-विशेषात्मक है। प्रमाण ज्ञान तो पदार्थको ऐसा ही जानेगा। श्रीमाणिक्यनन्दि आचार्य यही प्रतिपादन करते हैं—

“सामान्यविशेषात्मा तदर्थो विषयः”।

अर्थात् प्रत्येक द्रव्यमे सामान्य और विशेष दोनों धर्म पाए जाते हैं और ऐसा पदार्थ ही 'प्रमाण' का विषय है। प्रमाण सच्चे ज्ञानको कहते हैं। कहा है—“सम्यक्ज्ञान प्रमाणम्”।

इसके विरुद्ध जो मत पदार्थको एकान्तसे सामान्य रूप या मात्र विशेष रूप मानते हैं वे नित्यैकान्तवादी हैं—या एकान्तसे अनित्यवादी हैं, और जेनागम उनका कथन प्रमाणकोटिमें नहीं गिनता। ऐसी अवस्थामें आत्माको सामान्य, गुणभेद पर्यायभेदसे रहित मानना एकान्तवाद है। ऐसे निश्चयैकान्तको मानना आगम विरुद्ध है। यह कथन जेनाचार्योंके विरुद्ध है ?

समाधान—ऐसा होता यदि 'शुद्धनय' नयरूप न होकर—एकान्त पक्षको ग्रहण करता। आचार्य अमृतचन्द्र स्वामीने इसी कलशमें कहा है कि बद्ध स्पृष्टादि विशेषण आत्मामें ऊपर-ऊपर तैरते हैं, स्वभावमें प्रवेश नहीं करते, प्रतिष्ठा प्रान्त नहीं करते। ये द्रव्यमें नहीं हैं ऐसा नहीं कहा। उन्हें वृष्टिसे ओझल करके शुद्धात्माको देखनेका उपाय बताया है। होते हुए भी, उन्हें ओझल (गोण) करनेको कहा है। उनके अस्तित्वका निषेध नहीं किया। आत्मस्वभावको उसकी अखडता-को, तब तक नहीं जाना जा सकता जबतक आप व्यवहार वृष्टि को गोण न करें। व्यवहार नयसे आत्मा नर-नारकादि रूप पर्यायोंमें अन्य-अन्य रूप देखी जाती है। भिन्न-भिन्न देहोंमें तत्प्रमाण होनेसे सकोच विस्तारके कारण 'अनियत' स्वरूप है। ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य आदि गुणोंके कारण 'भेद रूप' है। कर्मोपाधि जनित विकारोंसे राग-द्वेष सहित होनेसे 'सयुक्त' है। तथापि यहाँपर आचार्य आपकी अनादि कालीन व्यवहारपरक-भेदपरक तथा सयोगी दृष्टिको गोण करके, आत्माको असयुक्त, अभेद रूपमें देखनेकी प्रेरणा करते हैं। उसे समझनेसे अपने स्वभावका बोध होता है। और फिर वर्तमान अशुद्धावस्थाको जो कि आचार्यश्रीको अशुद्धनयकी अपेक्षा मम्मत् है, दूर कर, इस अवस्था में आत्माकी शुद्धताको आत्मा प्राप्त कर सकता है। ऐसा आत्म-वस्तुका स्वरूप अबद्ध, अस्पृष्ट, अनन्य, अनियत, अभेद तथा असयुक्त जानकर हृय-उपायवका भव करके, हृयका त्याग व उपादेयका ग्रहण करानेका उपाय स्वरूप शुद्धनयका प्रतिपादन किया है। व्यवहारका एकान्त छुड़ाया है, तथा शुद्धनयका विषय जो अब तक न समझा और न समझना चाहा था, उसे ग्रहण कराया है।

अब आचार्य उस परमात्मा स्वरूप आत्माको एक बार देखनेकी प्रेरणा करते हैं—

भूत भान्तमभूतमेव रभसान्निभिद्य बन्धं सुधीः

यद्यन्तः किल कोऽप्यहो कलयति व्याहृत्य मोहं हठात् ।

आत्मात्मानुभवेकगम्यमहिमा व्यक्तोऽयमास्ते ध्रुवं

नित्यं कर्मकलङ्कपङ्कविकलो देवः स्वयं शाश्वतः ॥१२

अन्वयार्थ—(अहो यदि कोऽपि सुधीः) अरे ! यदि कोई बुद्धिमान पुरुष (हठात् मोह व्याहृत्य) अपने त्रिकरण रूप जबरदस्त पुरुषार्थसे मोहको दूर कर (भूत भान्तम् अभूतम्) भूतकालीन, वर्तमानकालीन, और भविष्यकालीन तीनों समयोंके (बन्धं) कर्मबंधको (रभसात् निभिद्य) भेद ज्ञानके बलसे शीघ्र भेदकर (अन्तः कलयति) अपने अन्तर्गमको देखता है। तो उसे (नित्य कर्म-कलङ्कपङ्कविकलः) सदा अनाद्यनन्त एक ज्ञायक स्वभाव वाला, कर्मके कलको (बोधो) से रहित (आत्मानुभवेकगम्यमहिमा) अपनी आत्माके स्वानुभवसे ही जिसकी महान् महिमा जानी जा सकती है (अयमात्मा) ऐसा यह आत्मा (स्वयं शाश्वतः देवः) जो स्वयं शाश्वत देव है, परमात्मा है, (ध्रुवम् व्यक्तम् आस्ते) निश्चयसे प्रकट अनुभवमें आयेगा ॥१२॥

सावार्थ—ससारी प्राणी देह तथा कर्मसे सयुक्त और रागादि भाव कर्मरूप परिणत वर्तमानमें है, तथापि उन्हें दृष्टिसे (भेदक दृष्टिये) गौण करे। उदयमें आने वाले रागादिको पुण्यायसे अपने-से भिन्न जाने, अर्थात् उपयोगमें रागादि विभाव भाव न लावे, ऐसा करने वाला बुद्धिमान सम्यग्दृष्टि देखे कि शेष मेरे भीतर क्या बचा ? तो उसे ज्ञात होगा कि सर्वथा अभाव नहीं हुआ है, किन्तु जो बचा है वह अपना निज स्वभाव बचा है। वही तो शुद्ध आत्मा है। ऐसा देख सकनेकी जिसे योग्यता प्राप्त है वही भेदज्ञानी सम्यग्दृष्टि है। उसे स्वयं अपना स्वानुभव होता है, और वह देखता है कि परमात्मा तो मैं स्वयं हूँ, अर्थात् परमात्मस्वभाव मेरे भीतर पड़ा है। अभी मैंने इसके साथ कर्म-नोकर्म भावकर्मको मात्र दृष्टिसे गौण किया था तो मुझे आत्मनिधि तो दिखाई दे गई। अब यदि अपनी सत्ताके साथ जो कर्म आदिका सयोगीभाव है, उस सयोगको मिटा सका तो मेरी शाश्वतिक परमात्मवशा सदाको प्रकट हो जायगी। जो परमात्मा बन चुके हैं, वे पूण्य हैं, पर वे तो पर-परमात्मा हैं। मेरा निज परमात्मा तो मेरेमें है। तब मैं उसका आदर क्यों न करूँ ? मेरा लाभ तो उसके आदरमें है। पर-परमात्मा तो आदर्श हैं इससे उनका आदर करते हैं। पर-परमात्मा और निज परमात्मामें समान स्वरूपता है। स्वरूप दृष्टिसे कोई भेद नहीं है तब मैं दीन होकर क्यों फिर रहा हूँ। मेरे आंगनमें मेरी निधि गड़ी है, दिखाई दे रही है तब मिट्टी दूरकर उसे क्यों न उखाड़ लूँ, दीन दरिद्र बनकर पराई आशा क्यों कर रहा हूँ। देखो ? कैसा पुण्यार्थ आचार्य ससारी प्राणीका जगा रहे है। निधिपर मिट्टीकी तरह ही आत्मापर कर्म नोकर्म आदि हैं इसीसे उन्हें ऊपर ऊपर तैरनेवाला पूर्व कलशमें लिखा था।

(२८) प्रश्न—रागादि भाव तो भीतर तैर रहे हैं, कर्म-नोकर्म भले ही ऊपर तैरते हों। तब दोनों को ऊपर तैरनेवाला क्यों कहा जाता है ?

समाधान—इन सबका स्वभावसे भेद है। स्वभावमें इनका प्रवेश नहीं है। यदि रागादि स्वभावमें प्रवेश कर जाते तो स्वभावका समूल नाश हो जाता, तब सिद्धावस्थाको कोई प्राप्त नहीं कर सकता। अनादिसे विभाव परिणत होकर भी यदि स्वभाव शक्तिरूप जागृत है तो फिर यही कहा जायगा कि ये जीवमें ऊपर ही तैरते हैं। उनकी अपेक्षा छोड़नेपर जीवको स्वयं ओ स्वानुभूति होती है वही सम्यग्दर्शन है।

आत्मानुभूति ही ज्ञानानुभूति है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

आत्मानुभूतिरिति शुद्धनयात्मिका या

ज्ञानानुभूतिरयमेव किलेति बुद्ध्या।

आत्मानमात्मनि निवेश्य सुनिष्प्रकंप-

मेकोऽस्ति नित्यमवबोधघनः समन्तात् ॥१३॥

अन्वयार्थ—(शुद्धनयात्मिका) शुद्ध नय स्वरूप (या आत्मानुभूतिः इति) यह जो आत्मानुभूति है (इयमेव किल) यही निश्चयसे (ज्ञानानुभूतिः) ज्ञानानुभूति है। (इति बुद्ध्या) ऐसा जानकर (आत्मानम् आत्मनि सुनिष्प्रकम्पं निवेश्य) अपनी आत्माको अपनी आत्मामें अवलरूपसे स्थित कर देखने पर मालूम होगा कि यह आत्मा (समन्तात् नित्यम् अवबोधघनः) सब ओरसे सदा ज्ञानमय ही (एकः अस्ति) एकमात्र है ॥१३॥

भाषार्थ—पिछले कलशमें शुद्धनयसे आत्मानुभूतिकी बात कही थी और उसे सम्यग्दर्शन रूप बताया था। अब इस कलशमें कहते हैं कि शुद्धनयकी दृष्टिसे जो आत्माकी अनुभूति हुई, वही ज्ञानकी अनुभूति है। क्योंकि आत्मा परसे भिन्न होनेपर जब केवल एकत्वभावको प्राप्त हुआ तब संयोगसे भिन्न होनेपर स्वयं अपने निज एकत्वभावमें प्रकाशमान ज्ञानस्वरूप ही प्रकट हुआ।

आत्मा सब ओरसे ज्ञानघन स्वभाव है। किसी वस्तुको देखें तो वह लम्बाई, चौड़ाई और मोटाई रूप क्षेत्रमें व्यापक पाई जाती है। इसीलिए किसी वस्तुका क्षेत्रफल लंबाई-चौड़ाई-मोटाई-को गुणन करनेसे होता है। जैसे एक लोह पिंड २ फुट लंबा, १ फुट चौड़ा, और २ फुट ऊँचा है तो $२ \times १ \times २ = ४$ फुट स्थान घेरा और वह चारो फुट लोहमय है, अन्य रूप नहीं। इसी प्रकार आत्माको शुद्धनयसे देखनेपर लंबाईमें भी ज्ञानरूपता, चौड़ाईमें भी ज्ञानरूपता, तथा मध्यमें भी ऊँचाई पर्यन्त ज्ञानरूपता है। फलतः ज्ञानसे ही ठोस है, कुछ अन्य द्रव्य उसके क्षेत्रमें नहीं है, इसमें उसे अवबोधघन कहा। इस तरह आत्माको इस कलश द्वारा सम्यग्ज्ञानरूपता प्रदान की। द्वादशांग रूप समस्त श्रुतमें यही एकतत्त्व प्रतिपादित है जो उपादेय है। हेय तत्त्वोंका भी विवेचन द्वादशांगमें है, पर वह सब हेय रूप ही जानना उचित है ॥१३॥

अब आचार्य उस सहज चैतन्यके आलवनकी प्रेरणा करते हैं—

अखण्डितमनाकुलं ज्वलद्वनन्तमन्तर्बहि-

मंहः परममस्तु नः सहजमुद्विलासं सदा।

चिदुच्छलननिर्भरं सकलकालमालम्बते

यदेकरसमुल्लसल्लवणखित्यलीलायितम् ॥१४॥

अन्वयार्थ—(अखण्डितम्) खण्ड-भेद रहित (अनाकुलम्) किसी अन्यकी आकुलतामें रहित (अन्तर्बहिः अनन्तम् ज्वलत्) अन्तरंग और बहिरंग दोनों प्रकारसे अनन्त दीप्तिको धारण करने-वाला (सहजम् सदा उद्विलासम्) स्वभावसे ही सदा उन्नत है विलास जिसका (चिदुच्छलननिर्भरम्) चैतन्य की उठती तरंगोंसे भरा हुआ (सकलकालम् यत् उल्लसत् लवणखित्यलीलायितम् एकरसम् आलम्बते) नमककी डली जैसे एक क्षारभावसे परिपूर्ण है उसी तरह यह भी, उसी एक चैतन्यरससे सदा परिपूर्ण एक रसरूप है (परम् सह-) ऐसा परम-उत्कृष्ट तेज (नः अस्तु) हमें प्राप्त होवे ॥१४॥

भाषार्थ—जिस ज्ञानानन्दमय आत्माको ज्ञानानुभूति रूप कहा था, उस ज्ञानानुभूति रूप परम तेज की प्राप्ति हमें होवे, ऐसी भावना करते हैं। कैसा है वह ज्ञानतेज ? जो ज्ञेयाकारोको जानते हुए भी उनसे खण्डित नहीं होता, अपने एक निजस्वरूपमें ही रहता है। ज्ञेयभेदसे ज्ञानमें भेद नहीं होता।

जैसे दीपक या सूर्यका प्रकाश, सम्मुख रखे, समस्त पदार्थोंका जुदा जुदा ज्ञान करा देता है, पर स्वयं नानारूप नहीं होता। घटज्ञान, पटज्ञान आदि व्यावहारिक भेद केवल कथन मात्र हैं, ज्ञान तो एक ही है। जैसे गंगाजल विविध पात्रोंमें रखनेसे नानारूप कहा जाता है पर है तो एकमात्र एक स्वरूप ही गंगाजल। इसी प्रकार ज्ञानमें भेद न होनेपर भी ज्ञानमें केवल भेद व्यवहार है, पर परमार्थसे तो ज्ञान खण्डित नहीं है। इसी प्रकार रागादि भावोंके कारण संसारी जीवमें

आकुलता होती है पर वह आकुलता रागादि रूप है, ज्ञानरूप नहीं। राग तो अज्ञानभाव है। अज्ञानभावकी आकुलता ज्ञानभावमें यथाथमे आरोपित नहीं हो सकती।

इस तरह अखण्ड-अनाकुल चैतन्य रससे परिपूण अन्तरंग बहिरंग अपनी अनन्तदीप्तिसे प्रकाशमान सदा एक रस चैतन्य तेज हमे प्राप्त हो।

एष ज्ञानघनो नित्यमात्मा सिद्धिमभीप्सुभिः ॥

साध्यसाधकभावेन द्विषैकः समुपास्यताम् ॥१५॥

अन्वयार्थ—(एष ज्ञानघन आत्मा) आत्मा इसप्रकार ज्ञानघनस्वरूप है जो (सिद्धिम् अभीप्सुभिः) सिद्धि प्राप्त करनेवालेके द्वारा (साध्यसाधकभावेन द्विधा) साध्य साधक ऐसे दो रूप होने पर भी (एक) जो एक है ऐसा आत्मा (समुपास्यताम्) उपासना करने योग्य है।

भावार्थ—आत्मा ज्ञानघन है, चैतन्य घातुका ठोस पदार्थ है। उस आत्मा की सिद्धि हमे प्राप्त हो ऐसी जिनकी इच्छा है वे साध्यसाधक भावसे दो प्रकार भी अपनी एकत्वप्राप्त आत्मा की उपासना करें।

आत्माकी वर्तमान अपूर्ण अवस्था तो उपासक है। अपने जिस पूर्ण स्वरूपकी वह उपासना करती है, वह उपास्य है। अर्थात् एक ही आत्मामे शुद्ध निश्चयनयसे कथित सिद्ध समान निज शुद्धात्मद्रव्य ही उपास्य है, अर्थात् प्राप्त करने योग्य है, सेवा करने योग्य है, आदर करने योग्य है, पूज्य है। उसकी वर्तमानपर्याय दृष्टिमें जो अशुद्धावस्था, सयुक्तता है वही उपासक है। उक्त कथन के अनुसार, स्वयं उपास्य और स्वयं उपासकभावको प्राप्त होनेसे साध्य-साधक दो प्रकारकी कही जानेवाली भी आत्मा अपने स्वरूपमें एकत्वको लिए हुए है अत एकरूप है। उस एकरूपताकी उपासना करो। निर्विकल्प, निर्भेद, अखण्ड आत्मा, शुद्धोपयोग परिणति द्वारा प्राप्य है।

आत्माके द्वैविध्यको बताकर अब उसका त्रैविध्य बताते हैं—

दर्शनज्ञानचारित्रैस्त्रित्वादेकत्वतः स्वयं ।

मेचकोऽमेचकश्चापि सममात्मा प्रमाणतः ॥१६॥

दर्शनज्ञानचारित्रैस्त्रिभिः परिणतत्वतः ।

एकोऽपि त्रिस्वभावत्वात् व्यवहारेण मेचकः ॥१७॥

परमार्थेन तु व्यक्त-ज्ञातृत्वज्योतिषेककः ।

सर्वभावान्तरध्वंसिस्वभावत्वादमेचकः ॥१८॥

आत्मनश्चिन्तयैवालं मेचकामेचकत्वयोः ।

दर्शनज्ञानचारित्रैः साध्यसिद्धिर्न चान्यथा ॥१९॥

अन्वयार्थ—(आत्मा) यह आत्मा (दर्शन-ज्ञान-चारित्रैस्त्रित्वात् मेचकः) सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र तोनो रूपको धारण करनेसे मेचक है। अर्थात् तीनरूप (नानारूप) है। तथा (स्वयं एकत्वतः अमेचक) स्वयं अपने स्वरूपकी एकताके कारण अमेचक है—नानारूप

नहीं है। तथा (प्रमाणत समम्) प्रमाणसे मेचक अमेचक युगपत् दोनों ही हैं ॥१६॥ (एकोऽपि) एक होने पर भी (वर्शन-ज्ञान-चारित्र्यैः त्रिभिः परिणतत्वतः) ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य तीन रूप परिणत होता है, अतः (त्रिस्वभावत्वात्) तीनों रूप परिणमन करनेके कारण (व्यवहारेण) पर्यायाधिकनयसे (मेचकः) नानास्वरूप है ॥१७॥ (परमार्थेन तु) परमार्थदृष्टिसे, शुद्धनिश्चयनयसे देखा जाय तो (व्यक्तज्ञानतत्त्व-ज्योतिर्वैकल्यः) प्रकट रूप जो अपनी ज्ञानज्योति उसके कारण एक रूप होनेसे तथा (सर्वभावान्तर-ध्वंसि स्वभावत्वात्) सम्पूर्ण द्रव्यान्तर तथा तन्निमित्तजन्य विकारी रागादिभावोका ध्वंस-अभाव स्वभाव होनेके कारण अमेचक है ॥१८॥

(आत्मन मेचकामेचकत्वयोः चिन्तया एव अलम्) अथवा आत्मा मेचक है या अमेचक अर्थात् भेदरूप है या अभेदरूप—इसकी चिन्ता ही छोड़ हो। इससे कुछ लाभ नहीं है। (वर्शन-ज्ञानचारित्र्यैः साध्यसिद्धिः न च अन्यथा) आत्ममिद्धि तो ज्ञान-दर्शन-चारित्र्यसे ही होती है अन्यथा नहीं होती ॥१९॥

भावार्थ—शुद्ध द्रव्यकी अपेक्षा तो आत्मा अमेचक अर्थात् एक स्वभाव या अभेदरूप ही है। स्वभावमे नानाभेद नहीं होते। तथापि ज्ञान-दर्शन-चारित्र्यरूप पर्यायमे परिणमन करता है अतः पर्यायाधिकनयकी दृष्टिसे तीन पर्यायरूप है, भेदरूप है अतः मेचक है।

मेचक शब्द पंचवर्णरत्नके लिए आता है। कहा भी है कि—“पञ्चवर्णं भवेद्भानम् मेचकाख्यम्” अर्थात् पाँचों वर्णवाले रत्नको मेचक रत्न कहते हैं। प्रकारान्तरेसे ‘मेचकशब्द विविधरूपता’ के अर्थमे आता है। यहाँ मेचक शब्दका विविधरूपता ही अर्थ लिया गया है। आत्मा दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूप परिणमता है अतः उसे भेद दृष्टि या पर्याय दृष्टिसे मेचक कहा गया है। वह अपने निज एक स्वभावमे ही रहता है, अन्य स्वभावरूप नहीं परिणमता, अतएव परमार्थसे ज्ञानज्योतिमात्रको धारण करने तथा विभावो तथा अन्य द्रव्य स्वभावोंसे भिन्न रहनेके कारण ‘अमेचक’ है।

इस प्रकार अमेचक और मेचकत्वकी चर्चा आपेक्षिक दृष्टिसे करनेके बाद आचार्य कहते हैं कि दोनों पक्षोंकी चर्चाको वादाविवादका विषय बनाकर उसमे ही मत उलझे रहो, उससे कोई लाभ नहीं है। तुम्हें तो ‘आत्मप्रसिद्धि’ करना है अर्थात् आत्माको अपनी ही प्रसिद्धि प्राप्त हो जावे, ऐसा तुम्हारा उद्देश्य है, तो तुम दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यका प्रतिपालन कर उसे प्राप्त करो, विवादकी चर्चासे दूर रहो।

नय पक्ष दोनों हैं और अपनी-अपनी दृष्टिसे दोनों सही हैं। एक नय अपने पक्षका प्रतिपादन करते हुए भी, अपर नयकी सत्यताको भी जानता है, तथा दूसरा नय भी ऐसा ही करता है। तथापि अनेक जन एक नयको दृष्टिमे रखकर उसके विषयको सत्य तथा अपरको असत्य कहते हैं और विवादमे पड़ जाते हैं। मूल उद्देश्य तो नयो द्वारा उसका स्वरूप जानकर आत्माको पवित्र बनानेका है, उसे भूल जाते हैं। आचार्य कहते हैं कि अभेदनयकी दृष्टि तो आत्माके त्रिकाल अभेद स्वरूपको वर्णन करती है, अतः आत्माका रूप तो वह है। भेदनय अपेक्षामे भेद करता है वह अपेक्षा पर्यायकी है। यद्यपि आगममे पर्यायाधिकनयको व्यवहारनय कहा है और उसे असत्यार्थ कहा है, तो ऐसा न समझना कि वह सर्वथा मिथ्यावस्तुको प्रतिपादन करता है अतः व्यवहारनय का प्रयोक्ता मिथ्यादृष्टि है। किन्तु ऐसा समझना कि व्यवहारनय व्यवहारी जनोको वस्तुकी

विशेषताओं अर्थात् पर्यायोंको दिखाकर शुद्ध अभेद आत्माकी पहिचान कराता है इसलिए वह भी व्यवहारो जनों का बोध प्राप्त करनेके लिए परमोपकारी और कल्याणकारी है।

यहाँ प्रश्न होता है कि फिर उसे आगममे असत्य क्यों कहा ? उत्तर यह है कि उसे ही परमार्थ समझना असत्य है। ऐसा समझना चाहिए कि यद्यपि आत्मामे भेद नहीं है—अभेदरूप है, पर उस अभेदरूपको समझनेके लिए—उसीकी ज्ञानदर्शनादि पर्यायोंसे उसे जानना है। जिस अभेद को जानता है वह तो सत्यार्थ है वह ध्येय है और जिन भेदोंसे जाना जाता है उनकी उपयोगिता तब तक है, जब तक वह अभेदरूप आत्माका बोध नहीं कर सका। बोध करनेके बाद उसे अभेद स्वयं सत्यरूप प्रकाशित होता है और भेद स्वयं लुप्त हो जाता है। उसे वह वस्तुमे नहीं दिखाई देता। इस दृष्टिसे उसे असत्य कहा है। ऐसा यथार्थ अभिप्राय समझकर विवाद न कर व्यवहारका अवलंबन कर उसे समझना फिर परमार्थ एकत्व समझमे आ जावेगा। क्योंकि आत्मा सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य परिणामस्वरूप ही है उनसे भिन्न नहीं है ॥१६-१७-१८-१९॥

साध्यसिद्धिका उपाय फिर बताते हैं—

कथमपि समुपात्तत्रित्वमप्येकताया-

अपतितमिदमात्मज्योतिरुद्गच्छदच्छम् ।

सततमनुभवामोऽनन्तचैतन्यचिह्नं

न खलु न खलु यस्मादन्यथा साध्यसिद्धिः ॥२०॥

अन्वयार्थ—(कथमपि, किसी नय विशेषकी अपेक्षासे (समुपात्तत्रित्वमपि) तीनपनेको प्राप्त करके भी (एकताया, अपतितम्) अपनी एकताको न छोड़नेवाली (इदम् आत्मज्योतिः) ऐसी यह आत्मज्योति जो (अच्छम् उद्गच्छत्) स्वच्छताके ऊपर छल्लांग मारती है तथा जो (अनन्त चैतन्यचिह्नम्) अनाद्यनन्त चैतन्य लक्षण वाली है उसे हम (सतत अनुभवाम) निरन्तर अनुभव करते हैं। उस साध्य आत्माकी सिद्धिका एक यही प्रकार है (अन्यथा साध्य-सिद्धि) आत्मानुभवके सिवाय दूसरे प्रकारसे साध्यकी सिद्धि (न खलु न खलु) नहीं हो सकती, नहीं हो सकती ॥२०॥

भावार्थ—शुद्धनय रूपसे आत्मा एक “ज्ञायक स्वभाव” है। पर्याय परिवर्तनकी दृष्टिसे दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य स्वभाव है। ये तीनों पर्यायमे कहनेमे तीन हैं परन्तु आत्मा उन तीनोंसे भिन्न नहीं है। फलतः चाहे आत्माको एक स्वभावी कहो या त्रिस्वभावी कहो कोई फरक नहीं है। उसके ये तीन पर्यायगत स्वभाव काल्पनिक नहीं है यथार्थ है, पर है उनकी सीमा पर्याय रूपमे, पर्यायको गौण करें तो ये तीनों भेद नहीं हैं।

(२१) प्रश्न—जैसे द्रव्याधिक नयसे पर्यायको गौण कर ‘असत्यार्थ’ कहते हैं वैसे पर्यायाधिक-को प्रमुख करनेपर अभेद दृष्टि भी गौण है, तब क्या उस समय द्रव्यका भी असत्यार्थ कहा जा सकता है या नहीं। न्याय तो समान होना चाहिए।

समाधान—न्याय समान है तथापि पर्यायाधिककी दृष्टिम द्रव्य यद्यपि गौण है पर असत्यार्थ नहीं है, क्योंकि द्रव्य तो त्रैकालिक सत्य है। वह प्रत्येक पर्यायके साथ रहता है परन्तु पर्याय सदाकाल त्रैकालिक नहीं रहती। अतः वह क्षणिक होनेसे त्रिकाल अबाधित स्वरूप सत्य नहीं है

द्रव्य पर्यायका स्वरूप ही ऐसा है। यहाँ कोई किसी पक्षको या पक्षकारको सत्य, या किसी पक्ष या पक्षकारको असत्य नहीं कहा जा रहा है। किन्तु पदार्थ व्यवस्था ही इसी प्रकार है कि द्रव्य त्रिकाल सत्य है, और पर्याय तत्काल मात्र सत्य है, बादमे नहीं। अतः असत्य कहो गई। यदि पर्याय सामान्यकी अपेक्षा देखा जाय तो बिना पर्याय द्रव्य त्रिकालमें कभी नहीं रहता। पर पर्याय तो अनेक हैं, वे क्रमवर्ती हैं, सदा विनश्वर हैं, जबकि द्रव्य त्रिकाल एक है, अक्रमवर्ती है, सदा अविनश्वर है।

इसीलिए आचार्य कहते हैं कि अपेक्षा दृष्टिसे ही आत्माकी त्रिविधता है, परमार्थसे तो वह उन तीनोंसे अभिन्न ही है। समझनेके लिए तीनपना है, वस्तुमे तो तीनोंमे एकपना अनेकपना है। इसलिये ही कथमपि शब्दका उपयोग किया है। व्यवहारापेक्षया त्रित्व (तीनपना) प्राप्त करके भी आत्मा अपनी एकता द्रव्यरूपतासे गिरती नहीं है—उसे छोड़ती नहीं है। जब कि पर्याय विशेषको अन्य-अन्य समयोमे छोड़ देती है। वह ज्योति स्वरूप प्रकाशमान आत्मा परकी भिन्नताके कारण स्वच्छ रूपमे ही प्रकाशमान है। उसमे परद्रव्यका, उसके स्वरूपका, उसकी पर्यायोका, और तत्पर्याय निमित्त जनित विकारी भावोका भी प्रवेश नहीं है—अतः अविकारी है। अनादिकालसे ही अपने अनन्त चैतन्य स्वरूपको धारण करने वाली उस आत्माका निरन्तर अनुभव मैं करता हूँ, आप भी करो। ऐसा करनेपर ही आप उस शुद्धात्माके दर्शन कर सकोगे; पा सकोगे, तद्रूप परिणति-को प्राप्त कर सकोगे।

यदि आपने व्यवहारका आलबन कर निश्चयका स्वरूप नहीं जाना, उसमे प्रवेश नहीं किया, मात्र व्यवहारमे निमग्न रहे तो आपको आत्मसिद्धि किसी भी प्रकार नहीं प्राप्त हो सकती। द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुके होनेपर भी अपनी अशुद्ध पर्यायसे भिन्न, तथा पदार्थान्तरसे भिन्न, तथा गुणभेदसे भिन्न असाधारण चिह्न उपयोगमयी आत्माका प्रतिभास, उक्त पद्धतिपर ही हो सकता है अन्यथा नहीं ॥२०॥

जो उक्त प्रकारसे इस आत्माकी अनुभूति प्राप्त करते हैं वे ही अविकारी बनते हैं ऐसा कथन निम्न पद्यमे करते हैं—

कथमपि हि लभन्ते भेदविज्ञानमूलम्-

मच्चलितमनुभूति ये स्वतो बान्यतो वा ।

प्रतिफलननिमग्नानन्तभावैः स्वभावै-

र्मुकुरवदविकारा सन्ततं स्युस्त एव ॥२१॥

अन्वयार्थ—(ये) जो जीव (स्वतो वा अन्यतो वा) स्वयं बुद्ध होकर या अन्य ज्ञानी द्वारा प्रतिबोध पाकर (कथमपि हि) किसी भी उपायसे भी (भेदविज्ञानमूलम् अनुभूतिम्) भेदज्ञान हेतुक स्थानुभूतिको (मच्चलितम्) स्थिरतापूर्वक (लभन्ते) प्राप्त कर लेते हैं। (त एव) वे ही (प्रतिफलननिमग्न-अनंतभावैः स्वभावैः) अपनेमे प्रतिबिंबित हुए अनन्त स्वभाव वाले पदार्थोंसे (मुकुरवत् संततं अविकाराः स्युः) दर्पणकी तरह अविकारी होते हैं ॥२१॥

भाषार्थ—आत्माको विकारोंसे रहित शुद्ध चैतन्य स्वरूप बनानेका उपाय एकमात्र भेद-विज्ञान है। यह भेदविज्ञान किन्हीं जीवोंको जन्मान्तरमे प्राप्त संस्कारोंके बलसे स्वयं हो जाता

है, और किन ही जीवोंका अन्य भेदविज्ञानी बीतरागी गुरुके उपदेशसे वस्तुस्वरूप समझनेपर होता है। जैसे भी हो—उन सब प्रयत्नसे जो जीव भेदविज्ञान अर्थात् शरीर तथा कर्म दोनोंसे भिन्न स्वरूप आत्माका बोध प्राप्त करता है उस ही अचल रूपसे स्वानुभूति होती है।

जिसे स्वानुभूति प्राप्त हो जाती है वे ही जीव सम्यग्दृष्टि है। उन्हें आत्माका सच्चा दर्शन हुआ है। ऐसे ही जीव जब उस स्वानुभूतिमें अविचलित रूपसे स्थित हो जाते हैं तब ऐसे बीतराग सम्यक्त्वके धारी पुरुष लोकालोकको अपने ज्ञानमें प्रतिबिम्बित पाते हैं। ऐसा होनेपर वे उन पदार्थोंके प्रतिबिम्बित होनेपर भी विकारी नहीं होते।

जैसे स्वच्छ दर्पणमें सन्मुख रहने वाले विविध प्रकारके पदार्थ प्रतिबिम्बित होते हैं। काले-पीले-नीले-लाल-हरित सभी पदार्थ दिखाई देते हैं तथापि दर्पण काला-पीला-नीलादि विविध वर्ण-विकारोंको प्राप्त नहीं होता, किन्तु उस समय भी अन्य समयोंकी तरह केवल स्वच्छ ही रहता है। दर्पण यदि स्वयं लाल पीला हो जाय तो पदार्थोंका प्रतिबिम्ब उसमें नहीं आ सकता। फिर भी दर्पणमें लालिमा पीलिमा निमग्न है ऐसा दिखाई देता है। इसी प्रकार विशुद्धात्मानुभूतिके बलसे जिन्हें बीतराग चारित्र्य पूर्वक केवलज्ञानकी प्राप्ति हुई है। उनके ज्ञानमें समस्त लोक अलोकके चराचर पदार्थ दर्पणकी तरह प्रतिफलित हैं, और वे ज्ञानमें निमग्न दिखाई देते हैं, तथापि ज्ञान उन सबसे भिन्न अपने विशुद्ध स्वभावमें है, वह उनके प्रतिबिम्बोंसे मलिन नहीं हुआ है।

ज्ञानमें ज्ञेय प्रतिबिम्बित हो यह ज्ञानका स्वभाव है, विकार नहीं। विकार परनिमित्त होनेपर प्रकट होता है। यद्यपि वह प्रकट स्वयंसे स्वयंके कारण होता है, परके कारण नहीं तथापि पर निमित्त न हो तो उत्पन्न नहीं होता।

(३०) प्रश्न—जब बिना कर्मोदयके विकार उत्पन्न नहीं होता, तब उसका कारण तो कर्मोदय रूप पर पदार्थ ही है। यदि स्वयंके कारण उत्पन्न हो तो सिद्ध भगवान्में भी स्वयंके कारण विकारी भाव उत्पन्न होना चाहिए।

समाधान—ऐसा नहीं है। इस प्रश्नका समाधान कर चुके हैं फिर भी मुनि। कर्म जब पुद्गल द्रव्य है, उसकी उदय रूप अवस्था कर्ममें होती है, अतः कर्ममें ही उदय-उपशम-क्षय-क्षयोपशमादि आदि पर्यायभेद बताए गये हैं। यदि कर्मका उदय जीवमें भी उदयरूप हो, कर्मकी उपशमावस्था जीवमें उपशमावस्था हो तो कर्मका क्षय होनेमें जीवका भी क्षय हो जायगा। अतः सिद्ध है कि प्रत्येक द्रव्यमें अपनी-अपनी पर्याय स्वयंकी योग्यतासे होता है, तथापि उन पर्यायोंमें परकी अनुकूलता निमित्त होती है। उस कर्मोदय रूप अनुकूल निमित्तका अवलम्बन कर जीव अपनेमें विकारी पर्याय उत्पन्न करता है यह उसका विपरीत पुरुषार्थ है। निमित्त विकार करता है ऐसा कथन उपचरित कथन—व्यवहार नयका कथन है। निश्चयका कथन ऐसा नहीं है। सिद्ध भगवान्में भी वैभाविकी क्षणिक है जो सप्तरी दशामे थी। सप्तरी दशामे निमित्तकी अनुकूलतामें उसका विभावरूप परिणमन होता था, अब शुद्धावस्थामें उसका स्वभावरूप परिणमन होता है। अतः उनमें विकार नहीं होता। विकार जीवकी पर्याय है। जीव ही कर्ता है। परन्तु वह कर्मोदयको निमित्त बनाकर विकार करता है। कर्ता स्वयं है। पर्याय परिणमन पदार्थका स्वभाव है। यदि उसे द्रव्यका स्वभाव न माना जाय तो सप्तरी जीव 'जीव द्रव्य हो न रहेगे, क्योंकि उनमें स्वयं कोई परिणमन होता नहीं—परिणमन उनका स्वभाव ही नहीं—वह तो पर (कर्म) के कारण होता

है—वह करता है, इस प्रकार की मान्यता से द्रव्यपनेके अभावका प्रसंग आयेगा। जितने द्रव्य है वे स्वयंके कारण उत्पाद-व्यय ध्रुव स्वभाव वाले हैं। स्वभाव परकी अपेक्षा नहीं करता। एक द्रव्य दूसरे द्रव्यके परिणामन करानेमें अकिञ्चित्कर है, मात्र निमित्त हो सकता है, कर्त्ता नहीं।

(३१) प्रश्न—जैसे रात्रिमें दीपकका प्रकाश हमारे पठन-पाठनमें निमित्त है। पुस्तक निमित्त है। पाठक भी निमित्त है। इन निमित्तोंके होने पर शिष्य विद्या पढ़ता है, इनके बिना वह नहीं पढ़ सकता। यही कारण है कि “इस पाठकने विद्या पढ़ाई”, “पुस्तक ने ज्ञानोत्पन्न किया।” “दीपकने पुस्तक दिखाई” यह कहा जाता है। यह सब कथन मिथ्या है क्या ?

समाधान—यह सब व्यवहार-कथन है, परमार्थ नहीं। परमार्थसे तो जीवने अपनी योग्यता-से पढ़ा। दीपक रहने पर भी यदि वह देखना नहीं चाहता, पुस्तक रहने पर भी उसे नहीं पढ़ता, पाठककी मौजूदगीमें भी यदि अपना उपयोग नहीं लगाता तो बताइए ये निमित्त क्या करेंगे ? इनके बिना नहीं पढ़ सकता था ये सही है, पर ये पढ़ाते हैं, यह गलत है। फल यह निकला कि निमित्त कारण तब निमित्त कारण कहलाते हैं जब उनका अवलम्बन कर जीव अपना कार्य करे। करना उसे है, परको नहीं करना। अपने काम करनेमें जिसे अपने अनुकूल समझे उन निमित्तोंका अवलम्बन कर ले, पर करना उसे स्वयं पड़ेगा। पर निमित्त कारण आपका काम नहीं कर जायेंगे।

सारांश यह कि परके साथ निमित्त-नैमित्तिक संबध है। कर्त्ता कर्म संबध परके साथ व्यवहार मात्र है, परमार्थ नहीं।

(३२) प्रश्न—तब व्यवहारसे निमित्त कर्त्ता है यह तो यथार्थ है ?

समाधान—व्यवहारसे निमित्तको कर्त्ता कहा जाता है, यथार्थमें कर्त्ता है नहीं।

(३३) प्रश्न—तब व्यवहार नयका कथन मिथ्या है केवल निश्चय ही सत्य है। ऐसी स्थितिमें व्यवहारको नयत्व कैसे प्राप्त होता है ? उसमें और मिथ्याज्ञानमें क्या अन्तर है। यदि अन्तर है तो दोनों नयोंका विषय मत्पार्थ मानना चाहिए।

समाधान—मिथ्याज्ञानमें और व्यवहार नयमें महान् अन्तर है वह इस प्रकार है :—

मिथ्याज्ञान मिथ्याको सम्यक् कहता है और सम्यक्को मिथ्या कहता है। व्यवहार नय ऐसा नहीं कहता। वह परमार्थसे मिथ्याको भी किसी निमित्तको अपेक्षा सम्यक् कहते हुए उसको अयथायुक्तताको जानता है। जैसे ‘घोका घड़ा’ कहने वाला मिथ्या ही कह रहा है, क्योंकि घोका घड़ा नहीं है, वह मिट्टीका घड़ा है। पर व्यवहारमें उसे ‘घोका घड़ा’ घोके रखनेके निमित्तसे कहते हैं। सम्यक् व्यवहारी जानता है कि यथार्थ तो इससे विपरीत है। यह यथायथे मिट्टीका है, घोका नहीं है, तथापि लोकका व्यवहार चलानेके लिए ऐसा व्यवहार करता है। कथन करनेवाला और सुनने वाला दोनों व्यवहार करते हुए भी व्यवहारकी असत्यताको और परमार्थकी यथार्थताको जानते हैं, इसीसे वह व्यवहार नय कहलाता है। यदि व्यवहारी अपने व्यवहारकी असत्यताको न पहिचाने, और उसे ही परमार्थ मान ले तो वह मिथ्याज्ञानी हो जायगा।

उदाहरणसे समझें—मेरा शरीर, मेरा मकान, मेरी पत्नी, मेरा धन, मेरी जमीन, ये सब व्यवहार कथन जैन भी करते हैं और अन्य भी। सम्यग्दृष्टि भी करते हैं और मिथ्यादृष्टि भी। अन्तर यह है कि सम्यग्दृष्टि जानता है कि मेरा यह कथन परमार्थसे तो सत्य नहीं है, ये सब पर

पदार्थ हैं, मेरे किंचित् भी न कभी थे, न है, न होंगे। तथापि व्यवहारमें ऐसा कथन किया जा रहा है। मिथ्यादृष्टि ऐसा नहीं विचारता। वह तो—ये मेरे हैं, मैं इनका यथार्थ स्वामी हूँ ऐसा मानता है, अतः उसका ज्ञान मिथ्या ज्ञान है।

मिथ्याको—असत्यको सत्य माने वह मिथ्यादृष्टि, और परमार्थको ही सत्यार्थ जाने, तथापि व्यवहारी जनोंमें आपेक्षिक रूपसे उसका दूसरे रूप व्यवहार करे वह व्यवहारनयका ज्ञाता है। व्यवहारनय यथार्थ सत्यार्थको जानता हुआ उसे गौण कर आपेक्षिक सत्य कहता है अतः व्यवहारनय भी नयत्व को प्राप्त है और सम्यक्नय है। उसे आपेक्षिक सत्य कह सकते हैं मिथ्याज्ञान आपेक्षिक सत्य भी नहीं है यही दोनोंमें महान् अन्तर है। एकका स्वामी सम्यग्दृष्टि है अपरका मिथ्यादृष्टि है।

शुद्ध स्वात्मानुभूति सम्यग्दर्शन है^१, और भेद विज्ञान उसकी जड़ है। यह स्वात्मानुभूति तथा भेद विज्ञान शुद्ध निश्चयके अवलम्बनसे होता है वह सम्यग्दर्शन स्वरूप है। व्यवहार नया-भित जो जीवका लक्षण है उससे ससारी बशुद्ध जीवका बोध होता है, व्यवहार चारित्रिके पालनके लिए ससारी जीवोका ज्ञान भी आवश्यक है। उनके जाने बिना क्या या अहिंसाका यथार्थ पालन नहीं हो सकता। अतः व्यवहारनयको उपयोगिता अपने स्थानपर है और निश्चयनयको उपयोगिता अपने स्थानपर। ऐसा वस्तुस्वरूप जानकर जो स्वानुभूतिमें रमण करते हैं वे परपदार्थोंके ज्ञाता होकर भी विकारी नहीं होते।

दर्पणके सामने आग जल रही हो तो प्रतिबिम्बरूपमें दर्पणमें देखो जा सकती है, ठीक उसी रूपमें ज्वाला छोड़ती हुई जैसी कि अग्निपदार्थमें है। तथापि ऊर्जतादि गुण अग्निमें ही हैं, दर्पणमें नहीं। इसी प्रकार स्वच्छज्ञानीके ज्ञानमें नानापदार्थ 'जो अनेक ससारी प्राणियोंके विकारके निमित्त कारण हैं' ज्ञेयरूप होकर भी उसके लिए विकारके निमित्त नहीं बनते।

जबतक स्वात्मभिन्न पदार्थोंमें अपनेसे भिन्नताका बोध नहीं हुआ, तबतक मोहमदिराके नशेमें अपनेको भूला हुआ प्राणी परपदार्थ स्त्री-शरीर-धन-परिवार-बाग-बगीचे आदिमें ये मेरे हैं, मैं इनका स्वामी हूँ, अथवा भविष्यमें मैं इनका स्वामी होऊंगा, ये मेरे अधीन होंगे, मेरे भोगोपभोग योग्य होंगे, अमुक दुकान-मकान-बाग-बगीचा मेरा था, मैं इनका स्वामी था, इस प्रकार भूत वर्तमान-भविष्यके सकल्प-विकल्पोके झूलेमें झूलता रहता है। आचार्य इसपर दुःख प्रकट करते हुए उपदेश करते हैं—

त्यजतु जगदिदानी मोहमाजन्मलोढ-

रसयतु रसिकाना रोचन ज्ञानमुद्यतु।

इह कथमपि नात्मानात्मना साकमेकः-

किल कलयति काले क्वापि तावात्म्यवृत्तिम् ॥२२॥

१. 'अद्योषत्रय्यातरभावेभ्यो भिन्नत्वेनोपास्यमाणः शुद्ध इत्यभिलष्येत'।

—समयसार गाथा ६ (आत्म० टीका)।

'सम्यक्त्व स्वानुभूति स्यात्'। —पञ्चाध्यायी २ (४०३)।

'स्वानुभूति सनादाद्येत् सन्ति अद्याययो गुणा'। —पञ्चाध्यायी २ (४१५)।

अन्वयार्थ—(जगत्) यह समस्त जगत् याने जगत्के प्राणी (इबानीम्) अब (आजन्मलोडं मोहम् त्यजतु) अनादिकालसे चले आए अपने मोहको छोड़ें। तथा (रसिकानाम् रोचनम्) आत्म-रसके रसिक पुरुषोंको रुचनेवाले (उद्यत् ज्ञानम्) इस उपनन् भेदविज्ञानको (रसयुतु) चर्खें। (इह) इस जगत्में (स्वापि काले) किसी भी समय (एक आत्मा) यह एकमात्र आत्मतत्त्व (अनात्मना साकम्) आत्मभिन्न पदार्थोंके साथ (कथमपि) किसी भी प्रकार (तादात्म्यवृत्तिम्) एकात्मकताको (न किल कलयति) नहीं प्राप्त होता यह निश्चित है ॥२२॥

भावार्थ—प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने प्रदेशोंमें, 'स्वक्षेत्रमें' अपनी-अपनी पर्यायोंमें, 'स्वकालमें' अपने-अपने भावोंमें, 'स्वभावमें' अपने गुणसमुदायमें 'स्वद्रव्यमें' रहता है। कोई द्रव्य दूसरे द्रव्यके प्रदेशोंको नहीं अपनाता, न अपने प्रदेशोंका परित्याग करना है। दूसरे द्रव्यकी पर्यायरूप नहीं परिणमता, न दूसरे द्रव्यको अपनी पर्यायरूप परिणमाता है। अपने-अपने स्वभावमें रहता है पर-स्वभाव नहीं अपनाता। अपने गुणपर्यायरूप द्रव्यमें रहता है, अन्य द्रव्यरूप नहीं बनता।

जब ऐसी स्थिति है तब परद्रव्योंके प्रति जो मोह है, उन्हें अपनाने की बुद्धि है, उसका त्याग करो, और आत्मरसके जो रसिक हैं उन्हें पसन्द आनेवाले आत्मानन्दका रस ही चाओ। वही कल्याणकारी है, यही सम्भव है। परका अपनाता तो असम्भव है। जो हो नहीं सकता, उसे करनेवाला पुरुष अन्तमें पछतायगा। ससारमें दुःखका मूलकारण परको अपनाता—और परके कर्तृत्वका भ्रम है। अनाविकालीन यह भ्रम ही जीवको घुमाए है।

(३४) प्रश्न—जीवको मोहकर्म घुमा रहा है। अनादिकालसे कर्मने इसे पराधीन कर रखा है अतः आठकर्मको नाश करना चाहिए। जब कर्म नष्ट होंगे तो ज्ञान स्वयं पैदा होगा। ऐसा कहना क्या यथार्थ है ?

समाधान—ऐसा कथन व्यवहारनयका है, यथार्थ नहीं है। परमायमें तो जीव न जड़कर्म-को घुमाता, न जड़कर्म आत्माको घुमाते हैं, जीव अपनी भूलसे पराधीन है। उसे परने अपने अधीन नहीं कर रखा, वह परके साथ सम्बन्धकर स्वयं उसके बाधीन होनेसे पराधीन है। परस्पर सङ्गेष तथा निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है इतना फैसाव है^१। जैसे हथकड़ीकी कड़ियों को आपसमें मिलाकर ताला लगा देते हैं पर कैदीका हाथ उनमें फँसा है। हथकड़ीने नहीं फँसाया। बन्धन तो हथकड़ीकी एक कड़ीका दूसरी कड़ीसे है, दोनोंमें ताला फँसाया है, फिर भी उनमें हाथ फँसा है, ताला हाथमें नहीं लगा। इसी प्रकार आत्मा कर्मके साथ नहीं बँधी। आत्माका कर्मके साथ एक क्षेत्रावगाह रूप शिष्ट सम्बन्ध ही बंध कहा जाता है, तथा कर्म का कामर्ण वर्गणाओ के साथ स्कधात्मक सम्बन्ध होता है^२। अतः निश्चयकी दृष्टिमें कर्मका सम्बन्ध कर्मके साथ है^३ ऐसा कहा जाता है। कर्मवर्गणाओके साथ दूसरी कर्मवर्गणा बँधी हैं। जीव जबतक स्वेच्छासे परद्रव्यको अपनाता है तबतक पराधीन होकर स्वयं दुःख भोगता है।

जब आत्मा अनात्माके साथ एकरस नहीं हो सकता तब उसका प्रयत्न ही मिथ्या प्रयत्न,

१. पञ्चास्तिकाय गाथा ६५-६७ की टीका देखिये।

२. समयसार गाथा ६९-७० की टीका देखिये।

३. समयसार गाथा १६९ आत्मव्याप्ति टीका देखिये।

है, अत मोहका—भ्रमका त्यागकर अपनेमे सावधान होकर आत्मानन्दका अकथनीय मुख उठावें। जब एक बार वह आनन्द अनुभवमे आ जायगा तब ससारके सब रस फीके लगेंगे। यही कारण है कि सम्यग्दृष्टि पंचेन्द्रियके विषयोके प्रति आकांक्षा नहीं रखता, यही उसका निष्कासित अंग है जो सम्यग्दर्शनका अविनाभावी है।

कविवर दौलतराम जीने कितना सुन्दर कहा है—

जब निज आत्म अनुभव आवे।

रस नीरस हो जात तत्क्षण, अक्ष विषय न सुहावै। जब निजआत्म अनुभव आवे।

आचार्य भव्य प्राणियोंको उम आत्मानुभवके रसको चखनेकी प्रेरणा करते हैं। उन्हें ऐसा लगता है कि किसी प्रकार भी हो यह जीव एक बार उसका अनुभव तो करे। यदि एक बार भी कर लेगा तो फिर कभी छोड़ेगा नहीं। इसी भावको निम्न पद्यमे प्रकट करते हैं।

अयि ! कथमपि मृत्वा तत्त्वकौतूहली सन्

अनुभव भव मूर्तः पार्श्ववर्त्ती मुहूर्तम्।

पृथगथ विलसन्त स्व समालोक्य येन

त्यजसि भ्रमं गति मृत्या साकमेकत्वमोहम् ॥२३॥

अन्वयार्थ—(अयि) अरे बन्धु ! (कथमपि मृत्वा) किसी भी प्रकारसे रचपचकर (तत्त्व-कौतूहली सन्) कुतूहल मात्रसे भी तत्त्वका जाननेकी इच्छा करके (मुहूर्त) एक मुहूर्त मात्रके लिए ही सही (मूर्तः पार्श्ववर्त्ती भव) शरीरका पड़ोसी बन जा। (अथ) तथा (पृथक् विलसन्तम्) शरीरसे भिन्न जिसका विलास हे ऐसे (स्व समालोक्य) अपनी आत्माको देखकर (अनुभव) उसका तद्रूपमे अनुभव कर। (येन) ऐसा करनेसे (मृत्या सह एकत्वमोहम्) शरीरके साथ जो तेरे एकपनेका मोह भाव है उसे तू (भ्रमं गति त्यजसि) शीघ्र ही छोड़ देगा ॥२३॥

भाषार्थ—‘अयि’ शब्द बहुत प्रिय और मोठा शब्द है। माहित्यमे उसका प्रयोग ‘अयि कोमलालापे’ पक्ति द्वारा कोमल प्रिय सम्बोधनमे किया है। आचार्य ससार-सागरमे डूबते हुए प्राणीपर दया करके बड़े मिष्ठ शब्दोमे उमे सम्बोधन करके समझाते हैं कि—

ए मेरे बन्धु ! जरा थोड़ी देरके लिए तो मेरी बात मान ले। साल वा सालको ? नहीं। एक-दो माहको ? नहीं। दिन दोको ? नहीं, मात्र एक मुहूर्तको अर्थात् ५१० मिनटको ही मान ले। तुझे विश्वास न हो तो केवल कौतूहलवश होकर मान ले। यदि तुझे हमारी बात सत्य न जेंचे तो छोड़ देना। एक बार मान तो ले। क्या मान लें ? यह मान ले कि शरीर तू नहीं है—शरीर तेरा नहीं है। उसकी सत्ता तुझसे सर्वथा भिन्न है। वह तू नहीं है, वह तेरा पड़ोसी ही है।

(३५) प्रश्न—भिन्न तो नहीं दिखाई देता।

समाधान—भाई पड़ोसी अपने पड़ोसमे दिनभर पड़ा रहता है दूसरोको पता नहीं चलता कि ये घरका स्वामी है, या पड़ोसी है ? इसी तरह शरीर के साथ तेरा ऐसा संयोग है कि उसके प्रदेशमे तू है, और तेरे प्रदेश-प्रदेशमे वह है। इससे तुझे शरीरसे भिन्न अपना स्वरूप प्रतीत नहीं हो रहा है। पर मान तो सही कि यह तेरा घरका स्वामी नहीं है—पड़ोसी है। परम्परा से ही

तेरी उसके साथ अनादि की घनिष्टता चली आ रही है, तो भी यह तो मानकर चल कि पड़ोसी में तेरे कितने भी अच्छे प्रेमके सम्बन्ध हो पर वह पड़ोसी है। तू तो उसे ही अपना रूप मान बैठा है, अपने अस्तित्वको ही भूल बैठा है। उसे पड़ोसी तो क्षणभरको ही मान ले। यदि तू ऐसा मानकर चलेगा तो तुझे तत्काल अपने ज्ञानानन्द विलासी आत्माका स्वरूप बोध हो जायगा। यदि एक बार भी सत्यका दर्शन हो गया तो तेरा उद्धार हो गया।

तू ससारमें दुखी तो इसीलिए है कि परमें निज बुद्धि करता है, और निजको भूल गया है। जैसे कोई आजन्मके लिए सपरिवार कैदकी सजा भोग रहा हो, उसे जेलमें सन्तान हो जाय, तो बड़े होनेपर वह सन्तान जेलको ही अपना घर मानती है, उसे घरका पता नहीं है। उसे किसी बुद्धिमान्ने घर और जेलका भेद समझाया, पर उसे तो जेलसे ही मोह था, अतः छोड़ना न चाहा। भयभीत होता रहा, कि न जाने इस आश्रयको छोड़नेपर क्या-क्या दुःख उठाना पड़े, अतः वह जेलखाना नहीं छोड़ना चाहता था। उसे अनुभव तो सदासे जेलका है, जिसे वह अपना घर मानता है। घरकी स्वतन्त्रताका उसे अनुभव नहीं है इसमें उसीमें मगन है।

कोई बुद्धिमान् पुरुष उसे उसका गृहदर्शन करा दे, भले ही क्षणभरको करा देवे तो वह शीघ्र जेल छोड़ने और घर जानेपर तत्पर हो जायगा। इसी प्रकार ससारी प्राणीने सदा शरीर ही देखा है। उसकी इच्छाएँ सदा उसकी साज सज्जामें रहो हैं। उसने उसे निजका ही स्वरूप माना—अतः उसीकी सेवा करता रहा। किसी बुद्धिमान्ने शरीरको पृथक् और आत्माकी पृथक्ताकी चर्चा की तो उसे न सुहाई। उसने सोचा कि ये अनुभव विरुद्ध बात कह रहे हैं। आत्मा-शरीर भिन्न-भिन्न नहीं है। आचार्य ऐसे भोले प्राणीको समझाते हैं कि भाई एक मूढूर्त (अधिकसे अधिक ४८ मिनट) के लिए भी मानतो, कि यह शरीर त नहीं है, ये तेरा पड़ोसी हैं। उसका रूप देख और अपना देख, तुझे तत्काल ज्ञात होगा कि शरीरका मोह व्यर्थ है। वह न तेरा है न तू, उसका है। दोनों पृथक्-पृथक् हैं। ऐसा ज्ञान करनेके बाद फिर तुझे आत्माकी महिमा प्रतीयमान होगी।

(३६) प्रश्न—आपका यह कथन शास्त्र विरुद्ध है। कारण यह है कि यदि शरीर और आत्मामें भेद होता तो आचार्य भगवान् तीर्थकरकी स्तुति शरीरके आधार पर क्यों करते? तीर्थकर स्तुतिमें तो कहा है—

कान्त्येव स्तपयन्ति ये दश दिशो धाम्ना निरुन्धन्ति ये

धामोद्दाममनस्विनां जनमनो मुष्णन्ति रूपेण ये।

विद्येन ध्वनिना सुख ध्वनयोः साक्षात् क्षरन्तोमृजं

बन्धास्तेऽष्टसहस्रलक्षणधराः तीर्थेश्वराः सूरयः ॥२४॥

अन्वयार्थ—(ये) जो तीर्थकर प्रभु (कान्त्या एव) अपनी देहकी कान्तिसे ही (दशदिशः स्तपयन्ति) दशो दिशाओंको स्तान करा रहे हैं (ये) जो (धाम्ना) अपने तेजसे (धामोद्दाममनस्विनां) तेजस्वी स्वाभिमानी सूर्यादिकके भी तेजको (निरुन्धन्ति) रोक देते हैं। जो (रूपेण) अपने सुन्दर स्वरूपसे (जनमनः) जनताका चित्त (मुष्णन्ति) चुरा लेते हैं। तथा (विद्येन ध्वनिना) अपनी पवित्र दिव्य वाणीसे (ध्वनयोः) दोनों कानोंमें (साक्षात् सुखम् अभूतम् क्षरन्तः) साक्षात् सुखदायक

अमृत बरसाते हैं। (ते) वे (अष्टसहस्रलक्षणधरा) एक हजार आठ शुभ लक्षणको धारण करनेवाले (तीर्थक्षररा सूरयः) धर्मके मार्ग प्रदर्शक तीर्थङ्कर प्रभु (बन्धा) बन्धना करने योग्य हैं ॥२४॥'

भाषार्थ—यहाँ भगवान् जिनेन्द्रकी स्तुति की गई है। इसमें बताया गया है कि श्री जिनेन्द्र तीर्थङ्कर प्रभुकी क्या महिमा है।

जिनके शरीरकी कान्ति दशो दिशाओमें फैल रही है। जो अपने प्रभामण्डलको चारो ओर बिखेर रहे हैं। अपने तेजके द्वारा मसारके समस्त तेजस्वी पदार्थोंको जीत रहे हैं। जिनके तेजके सामने सब फीके पड़ जाते हैं। जिनका मनोहारी सुन्दर कामदेवसे भी श्रेष्ठतम रूप जन-जनके मनको मोहित करता है। जिनकी दिव्य मनोहारिणी वाणी कानोमें अमृत उड़ेलती है, जिसे पशु पक्षी भी मुग्ध होकर सुनते हैं। विबुध जन भी मंत्र मुग्धसे हों जाते हैं। एक हजार आठ शुभ लक्षणोंसे जो लक्षित हैं। ऐसी महिमा वाले जिनेन्द्र किसके द्वारा पूज्य नहीं हैं? अर्थात् वे त्रिलोक पूज्य हैं।

इस स्तुतिमें जो कुछ कहा गया है वह भगवान् तीर्थङ्करकी स्तुतिके रूपमें कहा गया है। यदि आत्मा और शरीरका एकत्व न होता तो शरीरके रूप-तेज-प्रभाव, सहस्र-लक्षणकी बात तीर्थङ्करकी स्तुतिमें क्यों कही जाती।

यह कथन किसी ऐसे नासमझका नहीं है जो मिथ्यावृष्टि है और भ्रमवश शरीर और आत्माको एक मानता है। यह स्तुति जेनाचार्योंकी कृतियोंमें पाई जाती है जो षष्ठम सप्तम गुण स्थानवर्ती मय्यक् चारित्र्यो महापुरुष है। अतः बेहसे भिन्न आत्मा है ऐसा प्रतीत नहीं होता। और भी देखिये—

चौबीस तीर्थङ्कर प्रभुके भिन्न-भिन्न वर्णोंका वर्णन शास्त्रमें इस प्रकार वर्णित है—

द्वौ कुन्देवुतुषारहारधवलो द्वाविन्द्रनीलप्रभौ

द्वौ बन्धूकसमप्रभौ जिनवृषौ द्वौ च प्रियंगुप्रभौ।

शेषाः शोडश जन्ममृत्युरहिताः संतप्तहेमप्रभाः

ते संज्ञानविधाकराः सुरनुताः सिद्धिं प्रयच्छन्तु नः ॥

इस शार्दूलविक्रीडित छंदमें भी, जिसे हम पूजा पाठमें रोज पढ़ते हैं, बताया गया है कि— दो तीर्थङ्कर प्रभु तो कुन्द-पुष्पके अथवा बर्फके या चन्द्रमाके या चन्द्रहारके समान श्वेत वर्ण हैं। दो प्रभु इन्द्रनीलमणिके समान नील वर्ण वाले हैं। दो तीर्थकर बन्धूक पुष्पके समान लाल वर्णके हैं। दो प्रभु प्रियंगुफलके समान हरित वर्ण हैं। शेष १६ तीर्थकर भगवान् तप्तायमान सुवर्णके वर्णके हैं।

विविध वर्णके ये सब तीर्थकर जन्म-मृत्यु से रहित हैं वे ज्ञान सूर्य हैं। देवादि द्वारा पूज्य हैं। वे भगवान् हमें सिद्धिके प्रदानकर्ता होंगे।

१ 'सूरय' यह विशेषण तीर्थकर प्रभुका ही है। वे मोक्षमार्ग उपदेशक हैं ऐसा राजमल जी ने अपनी टीकामें लिखा है। जयचन्द्रजी ने आत्मक्याति की भाषा वचनिका में भी ऐसा ही अर्थ किया है। श्री शुभचन्द्राचार्य ने 'सूरय' पद को आचार्य मानकर लिखा है। श्री अमृतचन्द्राचार्य ने टीका में 'तीर्थङ्कराचार्यस्तुति' शब्द दिये हैं। भिन्न-भिन्न नहीं लिखे।

ऐसा आशीर्वाद प्राप्त करने स्वरूप मंगलाचरण है।

(३७) प्रश्न—वे जन्म-मरणसे रहित तीर्थंकर पद प्राप्त केवलज्ञानी विविध वर्णके हैं ऐसा यहाँ बताया गया है। यह देह आत्मा एक न होती तो ऐसा वर्णन क्यों किया जाता ?

समाधान—यह सत्य है कि जैनाचार्योंने ऐसी स्तुति की है। परन्तु यह स्तुति व्यवहारनयके अवलंबनसे की है। नयकी अनभिज्ञता होनेसे ही इस प्रकार सन्देह होता है, अतः नय विवक्षा समझ लेनी चाहिए।

व्यवहारमे देहके आश्रयमे भी आत्माका वर्णन किया जाता है क्योंकि व्यवहारमें हमे शरीर दीखता है—आत्मा नहीं। अतः शरीरके आश्रयसे भी आत्माका वर्णन करना यह व्यवहार है, परमार्थ नहीं। भले ही शरीर दीखता हो, आत्मा न दीखती हो पर लक्षण भेदसे परमार्थमे दोनोंको पहिचान जुदी-जुदी हो जाती है, और उनमे भेदरूपसे प्रत्येकको जानना निश्चयनयका विषय है। ऐसा होनेपर भी व्यवहारनयका प्रयोक्ता जानता है कि मेरा देहाश्रयसे आत्माका वर्णन करना उपचरित है, यथार्थ नहीं है। ऐसा समझकर जो कुछ कहता है उसका असद्भूत रूप भी सद्भूतके ज्ञानसाधक होनेसे नयकी ध्येयीमे आता है।

जैसे कोई अपने पुत्रको “यह राजा है” ऐसे उत्कृष्ट वचनका प्रयोग करता है। पर वह जानता है कि मैं स्वयं राजा नहीं हूँ, तब मेरा पुत्र राजा कैसे होगा ? है तो वह भी रक ही, तथापि उत्तम लक्षणों और आदतोंके कारण उसे अच्छे काम करनेमे उत्साहित करनेको वैसा शब्द प्रयोग करता है, और सभी व्यवहारोपन उसका समर्थन भी करते हैं, पर उनका यह कथन व्यवहारनयका कथन है क्योंकि वे परमार्थको जानते हैं कि यह राजा नहीं, किन्तु अपेक्षासे उसे ‘राजा’ कहते हैं।

इसी प्रकार आचार्य यह जानते हैं कि यह तीर्थंकरप्रभुका सच्चा वर्णन नहीं है, केवल देहका वर्णन है, तथापि जनसामान्यकी दृष्टि उनकी तरफ आकर्षित हो, अतः देहाश्रित महत्त्वका वर्णन करते हैं। इसका अर्थ देह-आत्माकी एकता नहीं, किन्तु जिनकी ऐसी उत्कृष्ट देह है उनकी आत्माकी महिमाका क्या कहना ? ऐसा अभिप्राय सूचन करना है।

निश्चय दृष्टिसे देखें तो शरीरके वर्णनसे आत्माका कोई यथार्थ वर्णन नहीं होता किन्तु आत्माके अनन्त चतुष्टयादि गुणोंके वर्णनसे ही उनकी आत्माका साहात्म्य जाना जाता है। उदाहरणके लिए किसी नगरकी सुन्दरताका वर्णन करनेसे उसके राजाकी महत्ता आँकी जाती है कि वह कितना बड़ा राजा है। वस्तुतः राजा और नगर भिन्न-भिन्न हैं।

इसी प्रकार शरीरके अतिशयोक्ते आत्माकी उत्कृष्टताका अनुमान कराया जाता है। वस्तुतः शरीर भिन्न और तीर्थंकरकी आत्मा भिन्न है इसलिए शरीर स्तुतिसे परमार्थमे तीर्थंकर स्तुति नहीं होती। जैसे किसी नगरका वर्णन कवि करता है—

प्राकारकबलिताम्बरमुपवनराजीनिगीर्णभूमितलम् ।

पिबतीव हि नगरमिदं परिखावलयेन पातालम् ॥२५॥

भावार्थ—यह नगर इतना विशाल है कि आकाश-पाताल और भूमि सबके भीतर व्यापक है। वह इस प्रकार कि इसका कोट इतना ऊँचा है कि इसने ऊँचाईमे सम्पूर्ण आकाशको उदरस्थ

कर लिया है। इस नगरके उपवनोकी पक्तियोने सम्पूर्ण भूमितलपर अपना विस्तार जमा लिया है। तथा इस नगरकी परिखा (झाई जो कोटके चारो ओर सुरक्षा हेतु बनाई जाती थी) इतनी गहरी है मानो पातालको भी पीए जा रही है ॥२५॥

यह नगरकी विशालताका वर्णन उन्मेषालकारके आधारपर किया गया है। नगरका कितना भी विशाल वर्णन हो पर वह नगरका है, नगरके राजाका नहीं है। नगरकी विशालता और शोभाके आधारपर राजाकी उत्तमताका दर्शन उपचारमात्र होगा, परमार्थ नहीं। परमार्थमे तो राजामे कोट-परिखा-उपवन नही है।

इसी प्रकार जिनेन्द्रके शरीरके वर्णनका दूसरा उदाहरण देखिए—

नित्यमविकारमुत्थितसर्वाङ्गमपूर्वसहजलावण्यम् ।

अक्षोभमिव समुद्रं जिनेन्द्ररूपं परं जयति ॥२६॥

भाषार्थ—भगवान् जिनेन्द्रका उत्कृष्टरूप, क्षोभरहित गम्भीर समुद्रके समान है। जैसे समुद्र जब गम्भीर होता है तो वह विकार (उछाल) रहित होता है स्थिररूप होता है। समुद्रका सम्पूर्ण अंग (जल) स्वाभाविक लावण्य (खारापन) लिए होता है। इसी प्रकार जिनेन्द्रका रूप भी सदा अविकारी—स्थिर और स्वाभाविकरूपसे सर्वाङ्ग लावण्य तेजपूर्ण है। वह जयवन्त बरतो ॥२६॥

जिनेन्द्रका यह वर्णन शरीरकी विशेषताओको लेकर किया गया है। शरीरकी स्तुति जिनेन्द्रकी यथार्थ स्तुति नहीं है तथापि व्यवहारनयसे ऐसी स्तुति की जाती है। ऐसे व्यवहारका हेतु तीर्थंकरका विशिष्ट शरीर है। निश्चय स्तुति तो आत्मगुणोंके आधारपर की गई स्तुति ही हो सकती है।

भगवान् जिनेन्द्र अपने रागादि विकारोपर विजय प्राप्त करनेवाले मोक्षमार्गी जीवोमे सर्वोत्कृष्ट हैं। उन्होने इन्द्रिय विषयोको त्यागकर अतीन्द्रिय आनन्द तथा अतीन्द्रिय ज्ञान प्राप्त किया है। मोहादिको जीता ही नहीं, उसे मूलसे मिटा दिया है। सर्वज्ञ सर्वदर्शी है, वीतराग है, अनन्तगुणोंके पुञ्ज हैं, इत्यादि आत्मगुणोंकी स्तुति ही केवलीकी स्तुति वस्तुतः है।

(३८) प्रश्न—भगवान् सर्वज्ञ-सर्वदर्शी हैं यह तो मान्य है, पर उनके अनन्तगुण कौन-कौन से हैं ?

समाधान—अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त सुख, अनन्त शक्ति, अमूर्तत्व, अरस, अगध, अस्पर्शत्व आदि भगवान्के अनन्तगुण हैं।

(३९) प्रश्न—अनन्त चतुष्टय तो भगवान्के गुण है, पर शेष अमूर्तत्वादि तो धर्म, अधर्म, आकाश, काल आदि द्रव्योमे भी पाये जाते हैं ? इन गुणोंसे यदि पूज्यता है तो धर्म, अधर्म, आकाश आदि भी पूज्य माने जाना चाहिये ?

समाधान—प्रत्येक द्रव्यमे कुछ साधारण गुण होते हैं, कुछ असाधारण गुण होते हैं। अनन्तचतुष्टय भगवान्के असाधारण गुण हैं। अमूर्तत्वादि जो गुण अन्य द्रव्योमे भी पाए जाते हैं, वे उनके साधारण गुण हैं।

(४०) प्रश्न—भगवान्की पूज्यता इनमेसे असाधारण गुणोंके कारण ही मानी जायगी या साधारण गुणोंके कारण भी पूज्यता है ?

समाधान—भगवान्की पूज्यता उनके असाधारण गुणोंके कारण ही है। फिर भी साधारण गुण भी उनमें पाये जाते हैं, अतः गुणोंमें उनकी भी गणना है।

(४१) प्रश्न—सचेतन द्रव्य तो जीवमात्र हैं, उनमें ज्ञान-दर्शन, सुखादि स्वाभाविक शक्तियाँ असाधारण रूपमें पाई जाती हैं, अतः सभी जीव पूज्य हैं। भगवान् ही क्यों पूज्य हैं ?

समाधान—वे भगवान् हैं, हम आप साधारण ससारी जीव हैं, अतः ससारी प्राणी अपने चतुर्गति परिभ्रमणरूप ससारकी दुःखमय परम्परा मिटानेको उनकी पूजा करता है जिन्होंने ससार परिभ्रमणसे छूटकर, अनन्त चतुष्टयके रूपमें, अपने ज्ञान दर्शन आदि गुणोंको प्राप्त कर लिया है।

(४२) प्रश्न—क्या उनकी पूजासे हमारा ससार परिभ्रमण मिट जायगा ? तब तो सभी जिन-भक्त इसी भवमें मोक्ष चले जायेंगे ?

समाधान—पूजासे मोक्ष नहीं होता, मोक्षके लिए आत्म-निरीक्षण, आत्म-श्रद्धा, आत्म-ज्ञान और तदनुकूल आचरण जीवको करना पड़ता है।

(४३) प्रश्न—यह तो मान्य है कि सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य, मोक्षके मार्ग हैं, तब भगवान्की पूजाका प्रयोजन मोक्ष कैसे माना जाय ?

समाधान—पूजाका अर्थ है, जिन्होंने रत्नत्रयके आधार पर अपने ससार परिभ्रमणका अन्त कर लिया है, उनका अनुकरण हमें भी करना है, ताकि हम भी उस मार्गपर चलकर मोक्ष पा सकें। उनके प्रति आदरभाव ही पूजा है।

(४४) प्रश्न—पूजा तो अष्टप्रकार की बताई गई है। जल चन्दनादि द्रव्य, पूजा द्रव्य हैं। उनका समर्पण ही पूजा माना गया है। तब आपने अनुकरणको पूजा कैसे लिखा ?

समाधान—उन गुणोंकी प्राप्ति की भावना ही अष्टद्रव्योंके समर्पणके समय की जाती है। यह बात पूजाके प्रत्येक पदके मन्त्रके साथ विहित है। उसे समझकर ही पूजा करनी चाहिये।

(४५) प्रश्न—तब तो उक्त गुणों की प्राप्ति की भावना ही करनी चाहिये, पूजा-पाठ और द्रव्य समर्पणसे क्या प्रयोजन है ?

समाधान—गृहस्थ अपनी भावनाको वृद्धिगत करनेके लिये, इन बाह्य आलम्बनोंको भी ग्रहण करता है, तथा सामायिक आदिके कालमें बिना द्रव्य अर्पणके भी भावना करता है। दोनों पद्धतियाँ हैं। द्रव्य पूजामें भी अधिक भावना सामायिकादि कालमें होती है, अतः गृहस्थको दोनों पद्धतियाँ अंगीकार करनी चाहिये।

(४६) प्रश्न—जब द्रव्य-पूजाकी अपेक्षा सामायिक आदि भावपूजा भावनाओंकी दृष्टिमें साक्षात् कारण है तब द्रव्यपूजा क्यों की जाय ? यह तो व्यर्थका खर्च तथा आडम्बर है।

समाधान—ससारके विषयोंमें, परिवारके मोहमें, उनकी विषय साधनामें, खर्च सार्थक, और पूजामें निरर्थक है, ऐसा आपका अमिप्राय ज्ञात हुआ। सोचिये क्या इन्द्रिय भोगरूप

विषय और मोहजन्य कार्य ये सार्थक आत्महितके कार्य हैं ? और उनमें द्रव्य बचाकर जिन पूजामें लगाना व्यर्थ व्यय है ? आपका ऐसा सोचना गलत है ।

(४७) प्रश्न—भगवान् तो वीतराग हैं, न खाते हैं, न पीते हैं, न भोगते हैं, तब वह खर्च तो व्यर्थ व्यय ही है । जो खाते पीते हैं उनके लिये व्यय सार्थक है ?

समाधान—गृहस्थ द्वारा अपना द्रव्य अपने विषय भोगोंसे बचाकर, पूजामें व्यय करना हो, उस द्रव्यका सदुपयोग है । द्रव्यका राग छोड़े बिना पूजा बनती नहीं और द्रव्यका राग छोड़ना वीतराग मार्गमें जानेवालेके लिए प्रथमाभ्यास है । रागीजीव खानेपीनेमें, विषय भोगमें खर्च हो वह सार्थक है, ऐसा सोचकर ही ससारके रागकी अभिवृद्धिको जीवनकी सार्थकता मानता है । किन्तु यह सार्थकता होगी ससारी मार्गको बढ़ानेके लिए, मोक्षमार्गके लिए नहीं ।

यदि खाने पीने वालोको समर्पण करना ही पूजा हो तब तो आप रोज अपनी व अपने परिवार की पूजा करते ही हैं ।

(४८) प्रश्न—हमारा अभिप्राय ऐसा नहीं है । अभिप्राय यह है कि वीतराग तो लेते नहीं और दत्ते भी नहीं, अतः इनकी पूजा निरर्थक है । अन्य देवी देवता तो पूजा ग्रहण भी करते हैं और प्रमत्त होकर दत्ते भी हैं, अतः यदि द्रव्य अर्पित करके पूजा करना ही है, तो इन देवी देवताओं की करना श्रेष्ठ है ।

समाधान—सरागीकी पूजासे सरागभावकी जागृति होगी और वीतरागीकी पूजासे वीतराग भाव जागृत होगा । आपका हित राग भावमें है, या वीतराग भावमें, यह प्रश्न है । यदि राग ही परिपुष्ट करना है तो यह अपना संसार परिपुष्ट करनेकी बात है, मुक्तिकी चर्चा भी इस मार्गसे अत्यन्त दूर है ।

(४९) प्रश्न—जैन शास्त्रोंमें भी तो वीतराग भगवान्की पूजाके साथ, यक्ष-यक्षिणी, क्षेत्रपाल, भैरव, पद्मावती, ज्वालामालिनी आदि सैकड़ों देवी देवताओं की पूजा का विधान, वीतरागी आचार्योंने किया है । तो क्या यह सब बुरा है ?

समाधान—मोक्षमार्गमें यह सरागी देवोंका पूजन-सम्मान, श्रद्धा, भक्ति, बाधक है, साधक नहीं । मिथ्यात्व है, मय्यत्त्व नहीं । ससार परिभ्रमण का मार्ग है, मोक्षमार्ग नहीं । दिगम्बर जैन आचार्योंने ऐसा विधान नहीं लिखा—कुछ शिथिलाचारी भट्टारकोने, जो अपनेको मुनि दिगम्बर और आचार्य लिखते थे, ऐसा विधान किया है । वे लेखक वास्तवमें न मुनि थे, न दिगम्बर जनाचार्य । अतः उक्त कथनी जिनामके अनुकूल नहीं है । वीतरागी बननेके लिए सरागीकी पूजा प्रत्यक्ष विरुद्ध कार्य कारणभाव है । लेने-देनेकी बात भी मिथ्या है । देवोंके लिए भोगोपभोगका पदार्थ वह है ही नहीं जो मनुष्योंके लिए है । देव अमृतभोजी हैं । अतः पूजा द्रव्य ग्रहण नहीं करते । तथा स्वर्ग विभूति वहाँकी स्थायी व्यवस्था है, वे उसमेंसे किसीको कुछ दे नहीं सकते अतः देनेकी बात भी मिथ्या है ।

(५०) प्रश्न—पञ्च-कल्याण प्रतिष्ठा पाठोंमें कल्याणकोकी विधियोंमें शासन देवोंकी पूजाका विधान पाया जाता है । तब उसे मिथ्यात्वकी क्रिया कैसे माना जाये ?

समाधान—प्रतिष्ठा-शास्त्रोंमें शासन देवताओंको स्थापनाका जो विधान आता है वह उनकी पूजाके लिए नहीं है । प्रतिष्ठामें प्रधान पूजक सौधम इन्द्र होता है । वह भगवान्की इन्द्र-

ध्वज आदि पूजनमें शासन देवताओंको बुलाकर सेवकरूपमें विविधकार्योंके लिये नियुक्त करता है। उन देवताओंकी पूजन नहीं करता।

इन्द्र या पूजक द्वारा शासन देवताओंके लिए अर्घ्यदानकी जो बात है वह उन देवताओंकी पूजा हेतु नहीं है किन्तु जिनेन्द्र पूजामें, जिस प्रकार इन्द्र भगवान्‌को अर्घ्यदान करता है, उसीप्रकार भगवान्‌को चढ़ानेके लिए देवताओंको भी पूजन द्रव्य, अर्घ्य आदि देता है। हम लोग भी इसीप्रकार पूजा करते समय उपस्थित श्रावकोंको अर्घ्य आदि सामग्री देकर भगवान्‌की पूजामें सहयोगी बनाते हैं।

कुछ लोगोका तर्क है कि शासन देवता सम्यक्‌दृष्टि जीव है, जिनेन्द्रके भक्त हैं, इसलिए उनकी पूजन करना अनुचित नहीं है। यह तर्क असंगत है क्योंकि प्रथम तो जैनमात्र व्यवहार-सम्यक्‌दृष्टि है, उन सबकी पूजा करना भी अभीष्ट मानना पड़ेगा। दूसरे, इन्द्र अपने आज्ञानुवर्ती-सेवक भवनवासी देवोंकी पूजा करे यह कल्पना कैसे सभाव्य है? तीसरी आपत्ति यह है कि ये भवनवासी देव सम्यक्‌दृष्टि ही होते हो ऐसा कोई नियम नहीं है। जन्मकी अपेक्षा तो मिथ्यादृष्टि जीव ही भवनत्रिकमें जन्म धारण करते हैं। कोई जीव वहाँ सम्यक्त्व प्राप्त कर ले तो भी, ऐसे सम्यक्‌दृष्टि जीव, जिनेन्द्र भगवान्‌के सिवाय अपनी पूजा करनेवालेको क्या सम्यक्‌दृष्टि या विवेक-वान् मानेंगे? अतः शासन देवताओंका पूजन कुदेव पूजन है। रत्नकरण्ड श्रावकाचार तथा सागार-धर्माभूत आदि अनेक ग्रन्थोंमें इसका स्पष्ट आदेश है।

सम्यक्‌दृष्टि देवोंको पूजनेकी बात करें तो अनुदिश और अनुत्तरवासी देव नियमसे सम्यक्‌दृष्टि होते हैं। तब मुख्यरूपमें उनका ही पूजन करना होगा। भवनवासी तो वहाँ भी पीछे ही रह जायेंगे। यह विकल्प ही निर्मूल है। देवों ने व्रती मनुष्योंकी पूजा तो की है, परन्तु व्रती-श्रावकों द्वारा अव्रती देवोंकी पूजन सर्वथा असंगत है।

कुछ लोग ऐसा तर्क उठाते हैं कि आचार्य समन्तभद्र, अकलक देव, सीता आदि पुराण पुरुषोंकी रक्षा और सहायता शासन देवताओंने की थी। उन्हें ऐसा विचार करना चाहिये कि इन पुराण पुरुषोंने उस समय शासन देवताओंकी आराधनाकी थी या अपने व्रत और धर्मपर दृढ़ रहकर भगवान्‌ जिनेन्द्र का स्मरण किया था? इसप्रकार यह निश्चित है कि सिर्फ वीतरागदेव ही पूज्य है। उन्हींकी पूजासे मोक्षका मार्ग मिलता है। वीतराग देवके अनन्तगुणात्मक स्वरूप और परम पवित्र आत्माकी श्रद्धा-भक्तिसे, उनके आराधक स्वयं अनन्त गुणस्वरूप परमात्म-पद प्राप्त करते हैं।

(५१) प्रश्न—तब आप बताते क्यों नहीं कि वे अनन्त गुण कौनसे हैं? आप तो अनन्त चतुष्टयके चार, या सिद्धोंके आठ गुण गिनाते हैं, अनन्त गुण कहाँ दिखाई देते हैं? उनके नाम बताइये। नाम न भी बता सकें तो वे गुण अनन्त हैं इसका प्रमाण तो दीजिये।

समाधान—सही है, आपको अपनेमें व अन्य व्यक्तियोंमें वे गुण नहीं दिखाई पड़ते, पर अवगुण तो दिखाई पड़ते हैं? उनकी तो नामावली आप गिना सकते हैं।

(५२) प्रश्न—अवश्य गिना सकते हैं। दोष तो अनन्त हैं, पर गुण अनन्त नहीं?

समाधान—जो अनन्त दोष दिखाई देते हैं वे उन आत्मिक गुणोंके ही विभाव परिणमन हैं। स्वभाव परिणमनका गुण, और विभाव परिणमनको दोष कहते हैं। वे सभी दोष दूर होनेपर

उनका स्वभावस्वरूप परिणमन ही, अनन्त गुणोंके रूपमें आत्मामें प्रगट होगा। भगवान् तीर्थकरने अपने तप-तेजके बलपर, अर्थात् सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यके बलपर, उन क्रोध, मान, माया, लोभ, ईर्ष्या, विश्वासघात, हिंसा, असत्य, कूट-कपट, असदाचार आदि दुर्गुणों पर विजय पाई है, अतः उनका गुणरूप स्वाभाविक परिणमन हुआ है, इसलिये उनके गुण भी अनन्त हैं।

नामावली तो इसी आधारपर रखी जा सकती है। अतः दुर्गुणोंके विरुद्ध, अक्रोध, अमान, अमाया, अलोभ, अहिंसा, असत्य, सरलता, सदाचार आदि नाम लिए जा सकते हैं।

(५३) प्रश्न—ये सब तो निषेधात्मक गुण बताए। विध्यात्मक बताइए ?

समाधान—इन्हींके विध्यात्मक नाम भी रखे जा सकते हैं जैसे—ऊपर सरलता, सदाचार, मत्स्य गिनाये गये हैं वैसे ही दया, क्षमा, सन्तोष, संयम, तप, त्याग आदि नाम भी रखे जा सकते हैं। इनमें कुछ गुण सन्मार्ग स्वरूप हैं और कुछ मार्गातीत होनेपर प्रगट होते हैं।

(५४) प्रश्न—आप मार्गातीत होनेपर प्राप्ति होनेवाले गुणोंके नाम बताइये।

समाधान—जो मार्गातीत हो चुके वे अपने सामने नहीं हैं, जो उस अवस्थामें हैं उनमें वचन व्यवहार नहीं है, तब नाम कैसे रखे जायें ? आप तो अनन्त दुर्गुणोंको ही अनन्त गुणोंका विपरिणमन मानकर, उन गुणोंकी सख्या निर्धार कर लें। केवल नामोंके व्यवहार न कर सकनेकी स्थितिमें, उनके अस्तित्वसे इकार नहीं किया जा सकता। जैसे गुड-शक्कर-मिश्री-आम खरबूजा द्राक्षा आदि सब पदार्थ मोठे हैं, इतना मात्र आप कह सकते हैं। इनके स्वाद भेदका अनुभव करते हुए भी, नाम नहीं बता सकते, पर अनुभव गलत नहीं मानते। ऐसे ही अनुभवके व अनुमानके आधारपर, आत्मामें अनन्तगुण मानना अनिवार्य है। अपने उन अनन्त दोषोंको दूरकर गुणोंको प्रगट करनेमें जिन्होंने पूर्णता प्राप्त की, उन भगवन्तोंके गुणोंकी उपासना ही आत्मोत्थानके लिए आवश्यक है। चूँकि ससारी प्राणी चर्मचक्षुवाला है, साकार पदार्थोंको ही देख पाता है, निराकारका मात्र अनुमान कर सकता है, अतः उनके निराकार स्वरूपकी स्तुति, प्रशंसा या आदरभाव, गुण-दर्शनके आधारपर जो की जाती है, वह निश्चय स्तुति है। वर्तमान देहादिको देखकर उसमें पाई जानेवाली अन्य असाधारण विशेषताओंके आधारपर स्तुति, व्यवहारनयसे स्तुति मानी जाती है। यह निर्णय जानना चाहिये। आत्म द्रव्य निश्चय ही देहादि पुद्गल द्रव्यसे भिन्न है, फिर भी उनमें एकता मात्र व्यवहार पक्ष है, इसी बातको आचार्य आगामी कलशमें प्रतिपादन करते हैं।

निश्चयसे शरीरका आत्मसे कोई सम्बन्ध नहीं है—

एकत्वं व्यवहारतो न पुनः कायात्मनो निश्चयात्

नःस्तोत्रं व्यवहारतोऽस्ति वपुषः स्तुत्या न तत्तत्त्वतः ।

स्तोत्र निश्चयतश्चित्तो भवति चित्तस्तुत्यैव सैवं भवेत्

नातस्तोत्रं करस्तवोत्तरबलावेकत्वमात्माङ्गयोः

॥२७॥

अन्वयार्थ—(कायात्मनो) शरीर और आत्माकी (एकत्वं) एकता (व्यवहारतः) व्यवहार-नयसे कही जाती है (न पुनः निश्चयात्) परमार्थसे एकता नहीं है। (वपुषः स्तुत्या) इसलिये शरीरकी स्तुतिसे (नः स्तोत्रम्) आत्माका स्तोत्र (तत्तत्त्वतः न) यथार्थ स्तोत्र नहीं है। (व्यव-

हारत. अस्ति) व्यवहारसे है। (निश्चयतः चित्त. स्तोत्रम्) निश्चयमे आत्माकी स्तुति (सा चित्तस्तुत्या एष भवति) चैतन्यगुणोकी स्तुतिसे ही होती है। (अतः) इसलिए (तीर्थंकरस्तवोत्तरबलात्) तीर्थंकरकी स्तुति शरीराधारपर की है इस व्यावहारिक कथनके बलसे (एव आत्माङ्गयो एकत्वं न भवेत्) आत्मा और शरीरकी एकता नहीं हो सकती है।

भाषार्थ—शरीर आत्माको मिलाकर उसे जीवपनेका व्यवहार लोकमे किया जाता है तथा इसी लोकभाषामे ग्रन्थकार भी व्यवहारमे ऐसा वर्णन कर देते हैं। इसका कारण है कि व्यवहारी-जनोको यदि उनके व्यवहारकी भाषामे न समझाया जाय तो उपदेश देना ही सम्भव नहीं है। तथापि व्यवहार बचन कहते हुए भी आचार्य निश्चय तत्त्व ही समझाते हैं—ताकि यथार्थताका बोध हो जाये। भगवान् तीर्थंकरका चैतन्यस्वरूप आत्मा, मोहादि विकारोसे रहित, अपने स्वरूपसे एकस्वरूप, अखण्ड चैतन्यानन्द ज्ञायक स्वभाव है यह निश्चय स्तुति है, ऐसा इस छन्द द्वारा स्पष्ट करते हैं—

इति परिचिततत्त्वेरात्मकार्यकतायां

नयविभजनयुक्त्यात्यन्तमुच्छादितायाम् ।

अवतरति न बोधो बोधमेवाद्य कस्य

स्वरसरभसकृष्टः प्रस्फुटन्नेक एव ॥२८॥

अन्वयार्थ—(इति) इस प्रकारसे (परिचिततत्त्वे) तत्त्वज्ञानियोक द्वारा (नयविभजनयुक्त्या) नयविभागकी युक्तिसे (आत्मकार्यकतायाम्) आत्मा और शरीरकी एकताका पक्ष (अत्यन्त उच्छादितायाम्) अत्यन्त उच्छिन्न करनेपर (स्वरसरभसकृष्ट) अपने स्वरससे शीघ्र आकृष्ट हुआ (प्रस्फुटन्) प्रकटरूप (एक एव बोधः) एक आत्माका ज्ञान (अद्य कस्य बोधं न अवतरति) आज किस समझदारकी समझमे न उतरेगा ॥२८॥

भाषार्थ—आचार्य कहते हैं कि पूर्वोक्त कलशोमे यह भलीभाँति दर्शा दिया है कि आत्मा और शरीर वास्तव में भिन्न-भिन्न चेतन-जड़ ऐसे दो द्रव्य हैं किसी भी समय, किसी भी प्रकार एक हो नहीं सकते। उनकी एकता मात्र व्यवहार है, परमार्थ नहीं है। ऐसा नहीं है कि व्यवहारनयसे वे यथार्थमें एक हैं, और निश्चयसे यथार्थमे पृथक्-पृथक् हैं। ऐसा अनेकान्त रूप नहीं मानना चाहिए। दोनों यथार्थ नहीं होते। क्योंकि निश्चयसे वे दो भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं, उनमे मात्र व्यवहारसे बन्धकी अपेक्षा एकता कही जाती है। अनेकता तां द्रव्योमे यथार्थ है और एकता व्यवहारसे है जो सापेक्ष कथन है। ऐसा नयविभागसे समझाए जानेपर हर समझदार व्यक्ति अपने निजरमसे परिपूर्ण, कर्म-नोकर्म-भावकर्मसे भिन्न, आत्माका बोध अवश्य कर लेगा।

परभावके त्यागकी दृष्टि आते ही स्वानुभूति प्रकट होती है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

अवतरति न यावद् वृत्तिमत्पन्तवेगा-

दनवमपरभावत्यागवृष्टान्तवृष्टिः ।

ऋतिसकलभावरन्यदीर्यैविमुक्ता-

स्वयमियमनुभूतिस्तावदाविर्बभूव ॥२९॥

अन्वयार्थ—(यावत्) जबतक (अत्यन्तवेगात्) वेगपूर्वक (अपरभावत्यागवृष्टान्तदृष्टि) पर-पदार्थके त्यागके दृष्टान्तकी दृष्टि (अनवम्) पुरातन (वृत्ति) वृत्तिको (न अवतरति) प्राप्त नहीं हो जावे, (तावत्) तबतक (स्मृति) तत्काल ही (अन्यदीये सकलभावे विमुक्ता) परद्रव्योके सकलभावोंसे रहित (इयम् अनुभूति) यह आत्मानुभूति (स्वयं आविर्बभूव) स्वयं प्रकट हो जाती है ॥२९॥

भाषार्थ—परपदार्थ और स्वपदार्थके भेदज्ञान होनेपर दृष्टान्तकी तरह परके त्यागकी दृष्टि स्वयं उत्पन्न हो जाती है। जैसे परवस्त्रको भूलमे ले आनेवाला व्यक्ति, जैसे ही 'यह परवस्त्र' है, स्व नहीं, ऐसा भेदज्ञान करता है, उसी समय परके त्यागनेकी दृष्टि भी आ जाती है। और ज्योंही परवस्त्रके त्यागकी दृष्टि आई, तब ही स्व-वस्त्रकी पहिचान हुई, और उसे ग्रहणका भाव हुआ।

इसी प्रकार आत्मा शरीरादिमें भिन्न है, ऐसा भेद-विज्ञान हुआ तो परको पर जाना, तथा जानने मात्रसे ही परका त्याग करना चाहिए यह ऊपरके दृष्टान्तके आधारपर दृष्टिमें आया। यह दृष्टि पुरानी न पड़े तबतक स्वानुभूति भी तत्काल प्रकट होती है।

ऐसा बोलनेका मुहाविरा है कि, सूर्य उदय हुआ नहीं कि प्रकाश फैला। यहाँ शब्दार्थ ऐसा नहीं लेना कि सूर्योदयके बिना भी प्रकाश हो गया। किन्तु यह अर्थ लिया जाता है कि सूर्योदयके साथ ही साथ प्रकाश फैल जाता है। इसी प्रकार स्वपरका भेद जाना तो सहज ही परके प्रति त्यागका भाव आया, जैसे ही परके त्यागका भाव आया तत्काल ही एक साथ 'स्व' क्या है इसका भी अनुभव हो गया। दोनों एक कालमें हो जाते हैं। पुरानी न पड़े का तात्पर्य यह कि परके त्यागका भाव बना रहे उसी समय अनुभूति भी तत्काल आती है।

श्रीभट्टारक शुभबन्धजीने अपनी सस्कृतटीकामें 'अनवम्' का अर्थ सत्य किया है।

अनुभूति कैसी है उसका स्वाद बताते हैं—

सर्वतः स्वरसनिर्भरभाव

चेतये स्वयमह स्वमिहेकम् ।

नास्ति नास्ति मम कश्चन मोहः

शुद्धचिद्घनमहोनिधिरस्मि ॥३०॥

अन्वयार्थ—(अहम्) मैं (सर्वतः स्वरसनिर्भरभावम्) सर्वप्रदेशोंमें आत्मरस जो चैतन्यरस उससे भरे हुए (इह एकम् स्वम्) इस अपने एक स्वरूपको (स्वयं चेतये) स्वयं मचेतन कर रहा हूँ। (मोह) मोहजन्यभाव (मम कश्चन नास्ति-नास्ति) मेरे कोई नहीं है, नहीं है। मैं तो (शुद्धचिद्घनमहोनिधि अस्मि) शुद्ध चैतन्य तेजकी निधि हूँ। अथवा शुद्धचैतन्यरसका महोदधि, समुद्र हूँ ॥३०॥

भाषार्थ—अनुभूतिमें यह प्रतीत होता है कि मैं शरीर नहीं हूँ, मैं परिवार नहीं हूँ, जमीन मकान धन-धान्यरूप भी मैं नहीं हूँ। इनसे प्रत्यक्ष ही भिन्न हूँ। मैं देखना हूँ तो मस्तकसे पैरतक सर्वत्र एक चैतन्यरस ही मेरेमें भरा है। उसी तेजसे प्रकाशमान हूँ। उसी तेजका पुज हूँ। उसी तेजकी निधि हूँ, जिससे चैतन्य-चैतन्यके हो प्रकाशका प्रवाह चला आ रहा है।

मोह, राग, क्रोधादि भाव ये भी तो मेरेमे उत्पन्न होते हैं, दिखाई भी दे रहे हैं। अन्यत्र तो दिखाई नहीं देते, अतः इनसे भिन्न मैं कैसे हूँ? ऐसा विचार आता है तब मालूम होता है कि ये भाव मेरेमे हैं, आते हैं—जाते हैं, पर ये मेरे स्वभावभाव नहीं हैं। ये मेरी स्वात्माके स्वामी नहीं हैं, ये मेरे न बंशज हैं न वंशज हैं। मैं तो इनसे सर्वथा भिन्न ज्ञायकस्वरूप हूँ। ये रागादि मेरे चैतन्यसे भिन्न हैं, विरोधी हैं, तब ये अचेतन हैं, इनसे तो चैतन्यभाव मलिन हो जाता है। जिस मेलसे वस्त्र मलिन दीखे वह मेल वस्त्रका स्वभाव नहीं है। वस्त्रमे दीख रहा है, पर उससे तो वस्त्रका स्वभाव—स्वच्छता ही ढक जाती है। अतः वह वस्त्रका विकार है। इसी तरह रागादि-भावोंसे आत्माका चैतन्यस्वरूप आच्छादित हो जाता है, स्वच्छता मिटती है, मलिनता दिखाई देती है, तब यह मलिनता मेरा स्वभाव नहीं है? मैं इन मलिनताओंसे भिन्न ज्ञानमय पदार्थ हूँ। चैतन्यधातु का बना हुआ हूँ। सर्व ओर एक चैतन्य रस ही दृष्टिपथ मे आता है।

ऐसे विचारोंसे ही अपनी प्रवृत्ति स्वात्मनिष्ठ होती है। यही कहते हैं—

इति सति सह सर्वैरन्यभावैर्विवेके स्वयमयमुपयोगो बिभ्रद्वात्मानमेकम् ।

प्रकटितपरमार्थदर्शन-ज्ञान-वृत्तैः कृतपरिणतिरात्माराम एव प्रवृत्तः ॥३१॥

अन्वयार्थ—(इति) इस प्रकार (सर्वे अन्यद्वीयैः भावैः सह) सम्पूर्ण अन्य द्रव्योंके भावोंके साथ (विवेके सति) भिन्नताका बोध हो जानेपर (अयम् उपयोगः) यह अपना उपयोग (स्वयम् एकम् आत्मानम् बिभ्रत्) स्वयं अपने एक स्वरूपको ही धारण करता हुआ (प्रकटितपरमार्थैः) प्रकट किया है परमार्थ जिनहुने ऐसे (दर्शनज्ञानवृत्तैः) सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यग्चारित्र रूप (कृतपरिणति) हुई है परिणति जिसकी ऐमा उपयोग (आत्माराम एव प्रवृत्तः) अपनी सीमा मे प्रवृत्त होता है। फिर अन्यत्र प्रवृत्त नहीं होता ॥३१॥

भावार्थ—ऊपरके कथनके अनुसार जब यह अपना उपयोगात्मक ज्ञान अपनेको अन्य समस्त पर द्रव्यों और उनके भावोंसे भिन्न देखता है तब उसे यह भी प्रतीत होता है कि मैं अब स्वयं अकेला हूँ। मेरे साथ जेय भावमे होकर जो आए थे, वे सब पर थे, मेरे स्वरूपसे भिन्न थे। मेरे साथ तो केवल 'मैं' हूँ। तब आत्मा आत्मविश्वास—आत्मज्ञान और आत्मरमण रूप निश्चय सम्यग्दर्शन निश्चय सम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यग्चारित्र रूप परिणतिको प्राप्त हो जाता है। एक बार अपना घर पहिचाना तो फिर परघर नहीं जाता। फिर वह आत्मा अपनी अनन्त गुणगरिमाके बगीचेमे ही रमण करता है, उनके बाहर फिर नहीं जाता। यही सच्चा मोक्ष-मार्ग है।

आत्माके साथ उसका निजस्वभाव 'उपयोग' अनादिसे है, अनन्त कालतक रहेगा। इस दृष्टिसे तो वह आत्माका स्वभाव ध्रुवरूप परम पारिणामिक भावरूप है। यह सामान्य ध्रुवाश अपने अस्तित्वमे किसी कर्मके उदय-उपशम-क्षय-वृद्धि-उपशम आदिकी अपेक्षा नहीं रखता। निगोइसे लेकर सिद्ध भगवान् पर्यन्त जीवमात्रमे वह जीवत्व पारिणामिकभाव सदासे पाया जाता है। यदि आत्मा अपने उस स्वभावपर दृष्टि देवे तो उसका विकास 'केवलज्ञान' रूपमे होता है।

ससारी अवस्थामे ज्ञानके साथ मोहभावकी डाक लगी है, जिससे मोहभाव और ज्ञानभावमे परस्पर भावक, भाव्य, भावरूप प्रवृत्ति देखी जाती है, तथा ममत्व भाव देखा जाता है। जबतक यह भाव्य भावक भाव रहता है तब तक यह जीव पर द्रव्यों मे मोह रागद्वेष या क्रोध मानादि परिणाम करता है। इन सब विकारो से ज्ञान भाव्यमान हो जाता है। यही इस जीवको बंध करानेवाली बात है। यदि इस बन्धनसे छूटना है तो विकारोके प्रति निर्ममत्व बनना होगा।

पराधीनतामे यदि रागके विषयभूत इच्छित पदार्थ न मिलें, या उनका वियोग हो जाय तो भी रागी राग नहीं छूटता। इसलिए बाह्य त्याग यदि अतृप्त परिग्रहके त्यागमे साधक बन जाय तभी उसे बाह्य चारित्रकी या व्यवहार चारित्रकी तथा कारणताकी सज्ञा प्राप्त होती है।

यद्यपि ज्ञानमे ज्ञेय प्रतिबिम्बित होते हैं, तथापि ज्ञानी जानता है कि ये मुझसे भिन्न ही, स्वलक्षण धारण करनेवाले स्वतन्त्र पदार्थ हैं। मेरे अन्तस्तत्त्वसे पृथक् होनेके कारण ये बहिस्तत्त्व हैं। इनके साथ ज्ञेय ज्ञायक भाव होनेपर भी मुझे मेरा स्वाद इनसे भिन्न ही प्रतीयमान होता है। मुझे उनसे कोई लगाव नहीं है। मैं स्वयं एक अखण्ड चैतन्य रससे परिपूर्ण आत्मा नाम पदार्थ हूँ। ऐसा विचार आनेपर वह स्वात्मनिष्ठ बनता है।

अब ज्ञानरूपी समुद्रमे निमग्न होनेकी प्रेरणा करते हैं—

मज्जन्तु निर्भरमभी सममेव लोकाः आलोकमुच्छलति शान्तरसे समस्ताः ।

आप्लाव्य विभ्रमतिरस्करिणीं भरेण प्रोन्मग्न एष भगवानवबोधसिन्धुः ॥३२॥

अन्वयार्थ—(विभ्रमतिरस्करिणीं) भ्रमके परदेको (भरेण आप्लाव्य) पूर्ण ताकतके साथ डुबोकर (एष भगवान् अवबोधसिन्धुः) यह भगवान् ज्ञान समुद्र (प्रोन्मग्न) प्रकट हुआ है। अतएव इसके, (आलोकम् शान्तरसे उच्छलति) समस्त लोकमे जिसका शातरस उछाल ले रहा है (अभी समस्ता लोका सममेव) उसमे यह सम्पूर्ण जन एक साथ ही (निर्भर मज्जन्तु) परिपूर्ण स्नान करो। अर्थात् सर्व ससारके जोष उस शातरसमे निमग्न होंवें ॥३२॥

भाषार्थ—मोह अवस्था एक विभ्रम थी, उसे परदेका रूपक दिया गया है। जैसे परदेकी ओटमे समुद्र जैसी महान् वस्तु भी दिखाई नहीं देती, 'सीक मात्रकी ओटमे पहाड़ भी छिप जाता है,' इसी प्रकार भ्रमके होनेपर सम्मुख रखे पदार्थ, यद्यपि, वे वहाँ स्थित हैं—पर भ्रमवान्को दिखाई नहीं देते, या विपरीत दिखाई देते हैं। यदि भ्रम दूर हो जाय तो उसे यथार्थ दिखाई देगा, और यथार्थ-ज्ञानसे आनन्द व शान्ति मिलेगी। मोहका परदा दूर होनेपर आत्माको ज्ञानसमुद्र दिखाई देता है। वह समुद्र बड़ी-बड़ी उछालें भरता है। वह शान्तरससे भरा हुआ है, वहाँ शान्तरस ही उछल रहा है। आचार्य कहते हैं कि भाई ऐसे ज्ञानसमुद्रमे डुबकी लगाओ, आनन्द आयगा।

जीव अजीव अधिकार (उत्तररंग)

अब ज्ञानकी महिमा बताते हैं—

जीवाजीवविवेकपुष्कलवृक्षा प्रत्याययत्पार्श्वान्

आसंसारनिबद्धबन्धनविधिध्वंसात् विशुद्धं स्फुटत् ।

आत्माराममनन्तधाम महसाध्यक्षेण नित्योदितं

धीरोदात्तमनाकुल विलसति ज्ञानं मनोऽह्लादयत् ॥३३॥

अन्वयार्थ—(आसंसारनिबद्धबन्धनविधिध्वंसात्)—अनादिकालसे बद्ध मोह कर्मके बन्धनकी विधिका ध्वंस करके (विशुद्ध स्फुटत्) विशुद्धरूपमें प्रकट हुआ—(ज्ञानम्) यह विवेक (जीवाजीव-विवेकपुष्कलवृक्षा) जीव और अजीवके भेदकी पुष्टदृष्टिमें (पार्श्वान् प्रत्याययत्) सभासदोको भेदका विश्वास उत्पन्न कराता हुआ (अनन्तधाम) अनन्त तेजस्वरूप (आत्मारामम्) आत्मस्वरूप (महसाध्यक्षेण नित्योदितम्) अपने प्रत्यक्षस्वरूपसे नित्य उदयको प्राप्त (धीरोदात्तमनाकुलम्) धीर-उदात्त और अनाकुलस्वरूप (मनोऽह्लादयत्) मनको आनन्द देता हुआ (विलसति) शोभता है ॥ ३३ ॥

भावार्थ—अनादिकालसे मोहादि कर्मसम्बन्ध जीवके साथ था और उस निमित्तसे जीवका विशुद्ध ज्ञानस्वभाव अप्रकटरूप था । भेदविज्ञानका यह फल है कि वह जीव-अजीवका विवेक कर लेता है । इससे मोहका नाश होता है । विशुद्ध ज्ञान प्रगट होता है ।

जैसे किसी रंगमंचपर कोई व्यक्ति राजाका स्वाग धरके आवे और दर्शक उसे न पहिचान सकें तब तो उसका नाटक उसने वेषके अनुसार देखकर हर्ष करते हैं । यदि किसी विवेकीने अपनी विवेकदृष्टिसे उसे पहिचान लिया तो वह लज्जित होकर रंगमंचसे भाग जाता है । 'पहिचानमें आ गया हूँ' ऐसा बोध होनेपर वह पात्र फिर राजाकी भूमिका नहीं निभा पाता । इसी प्रकार जीव और अजीव दोनों एकाकार होकर ससारी जीवोंके ज्ञानपटलपर आते हैं और संसारका रागरग रचते हैं । यदि कोई विवेकी उनका भेद समझ ले तो वह रागरग फिर नहीं जमता ।

जीव और अजीवके भेदको खोल देनेवाला ज्ञान, शान्तरसमें निमग्न होकर शान्त नृत्य प्रारम्भ करता है । शान्त रसका अभिनय करनेवाला पात्र जैसे 'धीर' हाता है, उदात्त होता है तथा चंचल नहीं होता, गम्भीर होता है, वैसे ज्ञान भी उक्त प्रकारसे मनको आनन्दित करता हुआ शोभायमान हो रहा है ।

सारांश यह है कि जीव अनादि बन्धनबद्ध था । मोहके दूर होनेपर उसे जब स्वानुभूति हुई तब मोहके आवेगमें जो नाचता था, वह नाचना बन्द हुआ । उसकी विवेक दृष्टिने धीरोदात्त पर द्रव्यो तथा रागादि भावकर्मोंके स्वरूपसे, आत्माके स्वरूपको भिन्न देखकर, जो भूल थी, मद् धा, वह दूर कर दिया । उसका वह ज्ञान शान्त रसमें निमग्न हो, शान्त रस रूप नृत्य करने लगा । यह ज्ञानकी महिमा है जो उसने सम्पूर्ण स्थिति हो बदल दी ।

जिन्हें विवेक दृष्टि प्राप्त नहीं है, जीवके यथार्थ स्वरूपको नहीं जानते, वे रागादि क्रोधादि परिणाम और ज्ञान परिणाममें भेद न कर, रागादि परिणामस्वरूप ही जीवको मान बैठे हैं। कर्मोदयकी तीव्र, मन्द, मध्यमस्वरूप स्थितिमें आत्मविकारोको ही अपना रूप मानते हैं। वे कहते हैं कि जैसे आगके अगारोमें लालिमा भी आगका स्वरूप है, और कालापना भी आगका स्वरूप है। इसी प्रकार ज्ञानादि तथा रागादि दोनों जीवके ही स्वरूप हैं। कोई मानते हैं कि देहसे भिन्न कोई आत्मा नहीं है। जैसे चार पाये और दो सीरा, दो पाटी, ऐसे आठ काठके सयोगसे खाट बनती है, इसी प्रकार शरीर-रागादि ज्ञानादि भाव सबका सयोग ही, आत्मा है, भिन्न कुछ नहीं है।

उन भेदज्ञान विहीन मनुष्योंको यह विवेक नहीं है कि रागादि क्रोधादिभाव पौद्गलिक हैं। कर्मके उदयादिसे सभाव्य ये तीव्र-सबाबि परिणाम कर्मोदय निमित्त जन्म परिणाम हैं। विशुद्ध आत्म-परिणाम नहीं हैं। देहकी अवस्थाएँ, बाल-यौवन-वृद्धादि पौद्गलिक हैं, वे जीवरूप नहीं हैं—वर्तमान सुख-दुःखादि अवस्थाएँ पौद्गलिक हैं, आत्मस्वभाव नहीं हैं। आठ काठके सयोगकी तरह ये शरीरादिकी कर्मजन्म अवस्थाएँ आत्मा नहीं हैं, किन्तु जैसे खाटपर सोनेवाला खाटसे भिन्न है, इसी प्रकार शरीरादि सयोग प्राप्त जीव शरीरसे भिन्न ज्ञायक स्वरूप है। आत्माके सम्बन्धमें जिनकी विविध भ्रान्तियाँ हैं उन्हें आचार्य सम्बोधित करते हैं। वे कहते हैं कि भाई! अपने विवेकसे जीव और पुद्गलको भिन्न-भिन्न लक्षणोंसे पहिचान, और पुद्गल कर्म, नोकर्म-भावकर्मसे भिन्न अपने चैतन्य पण्ड आत्माका अनुभव तो कर, तुझे उसकी प्राप्ति अवश्य होगी।

इसी बातको निम्न कलधामे दर्शाते हैं—

विरम किमपरेणाकार्यकोलाहलेन

स्वयमपि निभूतः सन् पश्य धम्मासमेकम् ।

हृदयसरसि पुसः पुद्गलाद् भिन्नधाम्ना

ननु किमनुपलब्धिर्भाति किं चोपलब्धिः ॥३४॥

अन्वयार्थ—अरे भव्य प्राणी (अपरेण अकार्यकोलाहलेन विरम) विविध प्रकारके बप्रयोजन भूत कोलाहलका छोड़ दे। (किम्) इस कोलाहलसे, विवादसे, तुझे क्या लाभ होना है किन्तु (स्वयमपि निभूतः सन्) स्वयं निश्चल हो, एकान्तस्थलमें मौन पूर्वक (धम्मासम् एकम् पश्य) छह माह तक उस सर्व द्रव्यास भिन्न, एक मात्र स्वसत्तामें निमग्न, आत्माको देखनेका पूर्ण अभ्यास कर। तुझे स्वयं प्रतीत होगा कि (पुद्गलाद् भिन्नधाम्ना. पु. स.) पुद्गलसे भिन्न है स्वयंका चैतन्य तेज जिसका ऐसे पुरुषकी, ऐसी स्वात्माका, (हृदयसरसि) तेंरे हृदय सरोवरमें (ननु किम् उपलब्धिः किं च अनुपलब्धिर्भाति) प्राप्ति होती है या नहीं होती ॥३४॥

भाषार्थ—जो जिस उद्देश्यमें प्रयत्न करता है उसमें उसे सफलता अवश्य प्राप्त होती है। ऐसा नियम है। तदनुसार आत्म स्वरूपकी प्राप्तिके लिए भी आचार्य प्रेरणा देते हैं कि हे भव्य जीव ! तू छह माहके लिये तो हमारा कहना मान। सारा जीवन तो विषय सेवन और कषायोकी पूतिमें लगा देता है। अनादि कालसे यह अनन्त ससार इसी प्रकार ही व्यतीत किया है, अब थोड़े समयके लिए हमारी बात मान ले। देख, एक बार प्रयत्न कर। एकान्त स्थानमें बैठ जा—आवागमन

बद कर। इससे शारीरिक क्रियाओंका निरोध होगा, चंचलताका निरोध होगा। मीनावलंबन कर, क्योंकि वचन प्रवृत्तियाँ भी चंचलता और नानाविकल्पोंके उत्पादनमें सहायक हैं। जब तू इस प्रकारसे एकान्त मौन साधना करेगा, तो शरीर व उसकी क्रियाओंसे भिन्न, वचनादिसे भिन्न, पचेन्द्रियोंके विषयोंसे भिन्न रागादि क्रोधादि विकारोंसे भिन्न, वर्णादिसे भिन्न, अमूर्त चैतन्य भूति आत्माकी तुझे अवश्य उपलब्धि होगी। छह मासका समय तो संस्कारमें पड़े हुए विकारोंको दूर करनेके अभ्यासमें लगेगा। यदि उन्हें दूर कर सका तो स्वात्मोपलब्धि तो अन्तर्मुहूर्त मात्रमें होगी।

जैसे यदि कोई बड़ा मकान ध्वस्त हो जावे और उसमें कोई रत्न दब जावे, तब उस रत्नकी प्राप्तिके लिए एकाग्र होकर यदि कोई प्रयत्न करे, तो उसे दस दिन मकानके मलमाको खोदकर फेंकनेमें लगही जायगा। तब उसे रत्नको प्राप्ति होगी। सो रत्न प्राप्ति तो क्षणभरमें होगी, तथापि उस क्षणको पानेके लिए दस पाँच दिनका समय मलमा हटानेमें लग गया। यदि मलमा न हटता तो मणिका दर्शन सम्भाव्य न था।

इसो प्रकार स्वात्मोपलब्धि तो एक अन्तर्मुहूर्तमें ही हो जायगी। पर वह अन्तर्मुहूर्त तब प्राप्त होगा जब हृदयमें अनादिकालीन विकारोंके संस्कार जो बैठे हैं, वे दूर हो। उनका हटानेमें यदि छह माह भी लग गए तो भी कुछ समय नहीं लगा। आचार्य परीक्षार्थ प्रयत्न करनेको अभ्य-जीवोंको उक्त प्रेरणा देते हैं। उन्हें विश्वास है कि यदि यह जीव छहमाह भी प्रयत्न कर ले, तो उसे स्वोपलब्धि अवश्य होगी। मिथ्यात्वकी अनुगामिनी अनतानुबधी कषायका संस्कारकाल छह माससे ऊपर जाता है। अतः छह मासके प्रयत्न संस्कार टूटेंगे इससे छहमास लिखा गया है।

आचार्य कहते हैं कि तेरे साथ बन्धको प्राप्त मोहादिकर्म, तेरे संसार परिभ्रमणके कारण होनेसे दुःखरूप है, इनके उदयमें प्राप्त विकारोंमें जो स्वभावका भ्रम है, उसे दूर करना है। यद्यपि ये विकार तेरी आत्माकी सत्तामें ही प्रतिभासमान तुझे हो रहे हैं, और व्यवहारकी भाषामें आत्मामें हैं—आत्माके हैं—ऐसा कहा भी जाता है, पर परमार्थसे देखें तो ये आत्मामें पाये जानेपर भी आत्माके स्वभाव नहीं है, किन्तु कर्मादय निमित्त जन्य आत्माके विकारभाव है।

जैसे गेहूँके पौधेको 'गेहूँ' शब्दसे कहा जाता है, पर कहनेवाला जानता है कि यह सबका सब गेहूँ नहीं है। इसमें वृक्षका डठल है, पत्र है, भुस है, ये सब गेहूँसे भिन्न हैं। इनको छोड़कर जो शेष बचा है वह गेहूँ है, वही खाने योग्य है। समूचा पौधा खाने योग्य नहीं है। बिबेकी ऐसा मानकर गेहूँका उपयोग करता है, और साथके सम्पूर्ण निःसार भागको फेंक देता है। इसी प्रकार ज्ञानी पुरुष लक्षणभेदसे आत्मस्वभावको पहिचानकर, पुद्गलस्वरूप शरीरादि पदार्थोंको निःसार समझकर, उसे छोड़ देता है, तथा अपने ज्ञायकस्वभावको पकड़ लेता है। आचार्य यही प्रेरणा देते हैं—

सकलमपि विहायाह्वय चिच्छक्तिरिक्तं

स्फुटतरमवगाह्य स्वं च चिच्छक्तिमात्रम् ।

इममुपरि चरन्तं चाह विवक्ष्य साक्षात्,

कलयतु परमात्मात्मानमात्मन्यनन्तम् ॥३५॥

अन्वयार्थ—(चित्शक्तिरिक्तम्) चैतन्य स्वरूप शक्तिसे भिन्न (सकलमपि) सम्पूर्ण पदार्थोंको (अह्वय विहाय) अवशेषतः शीघ्र छोड़कर तथा (चित्शक्तिमात्रम् स्वं) चैतन्य शक्तिमात्र अपने

स्वयंको (स्फुटतरम् अवगाह्य) अच्छी तरह ग्रहण करके (विश्वस्य उपरि चारु चरन्तम्) सम्पूर्ण विश्वके ऊपर भले प्रकार विचरते हुए (इमं परम् आत्मानम्) इस परमात्म स्वरूप आत्माको (अनन्तम्) जो अनाद्यनन्त रूप है उसे (आत्मनि) अपने भीतर (साक्षात्कलयतु) भले प्रकारसे प्रत्यक्ष अनुभव करो ॥३५॥

भावार्थ—आचार्य देव कहते हैं, कि हे भव्य जीवो ! आत्म दर्शन करना चाहते हो तो उसका यह मार्ग है कि तुम्हारे चैतन्य स्वरूपों: सिवाय, तुम्हें विश्वमें जो कुछ अपने ज्ञानमें दिखाई दे रहा है उसको सर्वथा त्याग करो । यहाँ त्याग का अर्थ है कि अपनी दृष्टि वहाँसे हटा लो, क्योंकि वह सब आत्मा नहीं है । चित्शक्ति मात्र अर्थात् सिर्फ चैतन्य शक्ति रूप जो कुछ है 'वह तुम हो' इसे भलीभाँति समझो ।

ऐसा सचेतन करने पर तुम देखोगे कि तुम्हारा पवित्र आत्मा, इस सम्पूर्ण विश्वसे भिन्न है । वह विश्व रूप नहीं है, यद्यपि विश्वके पदार्थोंमें उसकी भी गणना है, पर वह सारे विश्वसे अपनी सत्ता जुदी रखता है । वह अनादि कालसे इसी प्रकार है और सदा काल ऐसा ही रहेगा । विश्वके किन्हीं पदार्थोंसे उसका मिश्रण नहीं हुआ है, न वह उससे एकाकार हुआ है, न होगा । वह तो सदा चैतन्य मात्र रहा है, और रहेगा । वह सदा कालसे अपने ही अनन्त गुणोंमें, अपनी ही क्रमभावी अनन्त पर्यायोंमें परिणत होता हुआ बरत रहा है । कभी पर गुणपर्याय रूप नहीं परिणमा, और न अपने गुण पर्यायोंका उसने परित्याग किया । ऐसा चैतन्य स्वरूप मेरा है, यह तुम्हें प्रत्यक्ष, भले प्रकार दिखाई देगा ॥३५॥

आत्मा चैतन्यमात्र है यह निम्न पद्य में प्रदर्शित करते हैं—

चिच्छक्तिव्याप्तसर्वस्वसारो जीव इयानयम् ।

अतोऽतिरिक्ताः सर्वेऽपि भावाः पौद्गलिका अमी ॥३६॥

अन्वयार्थ—(चित्शक्तिव्याप्तसर्वस्वसार) चैतन्य रूप जो शक्ति उसमें ही व्याप्त है सम्पूर्ण निज सार जिसका (इयान् अयम् जीव) ऐसा इतना मात्र तो "जीव" है, तथा (अतः अतिरिक्ताः) इस चैतन्य स्वरूप जीवसे भिन्न (सर्वेऽपि भावाः) सम्पूर्ण भाव (अमी पौद्गलिकाः) वे पुद्गल स्वरूप हैं ॥३६॥

भावार्थ—परसे भिन्न निजके स्वरूपका आचार्य दर्शन कराते हैं । वे कहते हैं कि हे भ्रात ! जितनी-जितनी चैतन्य शक्ति तुझे अपने भीतर दिखाई दे रही है—उतनी-उतनी तो तेरा सर्वस्व है । वह अन्य किसीका अंश नहीं है । वह तू स्वयं है और उस चैतन्य स्वरूपसे भिन्न जो क्रोधादि रागादि भाव दिखाई देते हैं वे तुम नहीं हो । तथा देहाश्रित वर्णोंदि रूप जो दिखाई दे रहा है वह भी तेरे नहीं है । वह सब भाव पुद्गलमय है ।

यद्यपि अपने अज्ञानसे यह आत्मा सारे विश्वको अपनाता है । यह मेरा शरीर है, यह मेरा परिवार है, यह मेरा घर है, यह मेरा खेत है, मेरी दुकान है, मेरा बगीचा है, मेरा कारखाना है, मेरा मुहल्ला है, मेरा गाँव है, मेरा प्रान्त है, मेरा देश है, इस प्रकार सारे ससारसे अपना नाता जोड़ता है । जिनसे अपने विषय सघते हैं—उनसे "मेरा है" ऐसा सम्बन्ध बनाता है । जिनसे अपना राग पुष्ट नहीं होता—उनको भिन्न प्रकारसे अपनाता है । कहता है कि ये मेरे शत्रु हैं, मुझसे विरुद्ध हैं, मुझे हानि पहुँचानेवाले हैं, मेरे क्रोध के विषय है, आदिरूपसे उनसे द्वेष रूप सम्बन्ध बनाता है । सम्बन्ध किसीके साथ नहीं छोड़ा । सबसे सम्बन्ध बनाता है, भले

ही उन्हें इष्ट पदार्थोंकी श्रेणीमे स्वीकार किया हो, अथवा अनिष्ट पदार्थोंकी श्रेणीमे रखा हो, पर उनसे अपना सम्बन्ध, सत्त्व रूपमे या मित्र रूपमे, अवश्य स्थापित कर रखा है। ऐसी उसकी समझ मालूम होती है कि मानो सारे विश्वके साथ उसका ही सम्बन्ध है, सब उसके लिए ही हैं। आचार्य उसके अज्ञान भावको दूर करनेके लिए उसे आत्मदर्शन कराते हैं। वे कहते है कि भाई ! जितना तेरे भीतर चैतन्य-चैतन्य मात्र वस्तु है वह तो तेरा रूप है। उसके अलावा जो है वह तेरा रूप नहीं है, सब पुद्गल स्वरूप है।

यद्यपि ससारमे छह द्रव्य हैं। सब पुद्गल नहीं हैं। तुमसे भिन्न अन्य अनेक अनन्तानन्त-जीव है, वे भी चैतन्य शक्तिसे परिपूर्ण हैं। वे भी तुम्हारी तरह सारे विश्वसे भिन्न अपनी निज चैतन्य सत्तासे अभिन्न हैं। वे भी जीव हैं, पर वे तुममे भिन्न—तुम जैसे ही जीव है। उनसे भी तुम्हारी सत्ता पृथक् है। फिर अन्य धर्म-अधर्म-आकाश-काल पुद्गल आदि द्रव्य तो स्वरूपतः तुम्हारी सत्तासे भी भिन्न है। उनके साथ सम्बन्ध स्थापित करना तो अज्ञानतापूर्ण है ही।

काला-गोरा, सुन्दर-असुन्दर, पुष्ट-अपुष्ट दिखाई देनेवाला पौद्गलिक शरीर है, वह तेरा स्वरूप नहीं है। साथ ही जो समय-समयपर तेरेमे, परके अवलम्बनसे राग-द्वेष हाते हैं, क्रोध-मान-मायादिरूप परिणाम होते हैं, वे भी तेरा स्वरूप नहीं हैं। भले ही ससारी जीवमे उनकी उत्पत्ति हो, तथापि शुद्धजीवमे उनका अस्तित्व नहीं है, वे स्वभावसत्तासे भिन्न सत्तावाले हैं।

प्रत्येक द्रव्य अपने गुणपर्यायोकी सत्तासे अभिन्न है, तथापि लक्षण भेदसे प्रत्येक गुण और पर्यायीकी अपनी-अपनी स्वरूप सत्ता कही जाती है। 'द्रव्य सत्, गुण सत् कर्म सत्' ऐसा आगम वाक्य है, इसलिए आत्माके गुणोकी स्वभावपर्यायें तथा विभावपर्यायें दोनोंकी स्वरूपसत्ता जुदी जुदी हैं इससे सिद्ध हुआ कि क्रोधादि रागादि भावोसे ज्ञानभावकी सत्ता भिन्न है। फलत मेरा आत्मा चैतन्य शक्तिकी सत्तावाला है। जैसे अन्य चेतन तथा अचेतन द्रव्योकी सत्ता मुखसे भिन्न है, ऐसे क्रोधादि भी भिन्न स्वरूप सत्तावाले हैं।

इसी तथ्यको नीचेके पद्यमे आचार्य कहते हैं—

वर्णाद्या वा रागमोहादयो वा

भिन्ना भावाः सर्व एवास्य पु सः ।

तेनैवान्तस्तत्त्वतो पश्यतोऽमी

नो बृष्टाः स्युर्बृष्टमेकं परं स्यात् ॥३७॥

अन्वयार्थ—(वर्णाद्याः) रूप-रस-गन्ध-स्पर्श आदि (वा) अथवा (रागमोहादयो वा) राग-द्वेष क्रोध-मोह आदि परिणाम हैं। वे (सर्व एव) सभी (अस्य पुं स) इस आत्मतत्त्वसे (भिन्ना भावाः) भिन्न पदार्थ हैं। (तेनैव) इसी कारणसे (तत्त्वतः) तत्त्वकी दृष्टिसे (अन्त पश्यतः) अन्तरंग अनुभव करनेवाले पुरुषको (अमी) ये रागादि वर्णादिभाव (नो बृष्टाः स्युः) नहीं दिखाई देते, किन्तु (परं एकं बृष्टं स्यात्) केवल एक आत्मा ही दिखाई देता है ॥३७॥

भाषार्थ—जबकि वर्ण-रस-गन्ध-स्पर्शादि शरीरादि पुद्गलद्रव्यके गुण हैं, तो वे पुद्गलद्रव्यमे ही पाए जायेंगे, जीवद्रव्यमे दिखाई ही न देंगे। इसी प्रकार राग द्वेष-काम-क्रोध-मोहादिभाव कर्मके उदयके निमित्त पाकर जीवमे होनेवाले औपाधिक विकारीभाव है, कर्मोपाधिके बिना शुद्धजीवके भीतर नहीं पाए जाते। इससे यह बात स्वयं सिद्ध है कि ये इम श्रुतान्तासे भिन्न ही पदार्थ हैं, अतः जो आत्मदर्शन करता है उसे एकमात्र आत्मा ही दिखाई देती है अन्य कुछ दिखाई नहीं देता।

आत्मदर्शीकी दृष्टि केवल अपने स्वरूपपर ही टिकती है, उसे अन्य सर्व अपनेसे भिन्न प्रतीयमान होते हैं। इनकी भिन्नताको प्रतीति होना ही “अद्वैत-आत्मा” का बोध है। वेदान्तमे कथित अद्वैतमे और इस जिनोक्त अद्वैतमे भिन्नता है। वेदान्त कथित अद्वैतमे ब्रह्मके सिवाय अन्यसर्वका सर्वथा अभाव है, उनका अस्तित्व ही नहीं है। उनके अस्तित्वकी भासना मिथ्या भासना है, ऐसी वेदान्ती मान्यता है। किन्तु जिनोक्त अद्वैत वस्तु स्वभावरूप है। एक वस्तुमे परवस्तुका प्रवेश नहीं हो सकता, अतः वस्तु स्वयं अपनेमे अद्वैत है, द्वैतरूप नहीं। तथैव आत्मतत्त्व भी परसे भिन्न है। परोपाधि जनित विकारोसे भिन्न अपने शुद्ध एकस्वरूपमे निहित है। अतः स्वयं ‘अद्वैत’ है। यद्यपि अपनेमे परका अभाव है, तथापि परके अस्तित्वका यहाँ निषेध नहीं। पर भी अपने-अपने स्वरूपमे अद्वैतरूप से विद्यमान है।

अनादि कालसे पुद्गल कर्मके साथ सम्बन्ध होनेसे, तथा विभिन्न गतियोमे विभिन्न प्रकारके शरीरसे सबद्ध होनेसे, इस जीवको अपना स्वरूप उनके साथ मिला हुआ भासता है। उनसे भिन्न होते हुए भी अपने शुद्ध स्वरूपकी भासना उसे नहीं है। जब स्वरूपके अनुरूप भाव नहीं भासता तो उसे ही ‘भ्रान्ति’ कहते हैं।

भ्रान्ति कहो—मिथ्या ज्ञान कहो—एक ही बात है। इस मिथ्या भ्रान्तिसे परमे अपने-पनका जो बोध है वह मोह परिणाम है। ये सब भ्रान्तियाँ ही मिथ्या ज्ञान है। जीवके साथ उन भ्रान्तियोका सम्बन्ध तो है पर वे भ्रान्तियाँ जीवके यथायज्ञानके अभावकी सूचियाँ हैं। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान होने पर ये भ्रान्तियाँ समाप्त हो जाती हैं और जीवको अपना निज रूप, जो एक मात्र ज्ञायक स्वरूप है, उसका बोध हो जाता है। यही “अद्वैत” सम्यक् अद्वैत है। वस्तुतः परके अस्तित्वका निषेध नहीं है, किन्तु स्व अस्तित्वमे परके अस्तित्वका निषेध है। इस तरह वेदान्तके अद्वैतसे जिनोक्त अद्वैत भिन्न है।

नोकर्म शरीर तो मरणोत्तर कालमे स्वयं भिन्न भासित हो जाता है, पर कार्माण शरीर जो अष्ट कर्मका पिण्ड है, वह आत्माके साथ जन्मान्तर तक जाता है। तथापि उसके भेद-प्रभेद रूप वर्णवर्णना, स्पर्शक, तथा कर्मवर्णना, स्थिति अनुभागादिस्थान, ये सब पौद्गलिक है, जीव द्रव्यसे भिन्न है।

कर्मके उदय-निमित्त-जन्य रागादि भाव, तथा उपशम क्षयोपशम जन्य भाव भी, आत्माके अनाद्यनन्त पारिणामिक भावसे भिन्न हैं। कर्म सापेक्षताकी अपेक्षा वे भी औपाधिक भाव हैं। जीवस्थान-गुणस्थान-भागणस्थानादि सर्व भाव जीवमे होते हुए भी, परोपाधि निमित्तजन्य होनेसे, स्वभाव भावमे अन्तर्गमित नहीं किए जाते हैं। फलतः जीव एक मात्र अपने अनन्तगुणोका पिण्ड, अखण्ड-ज्ञायक स्वभावो, अद्वैत-चैतन्य मात्र है। उसका अनुभव करना ही उचित है।

(५५) प्रश्न—ग्रन्थान्तरोमे जो जीवके एकेन्द्रियादि रूप, अथवा नर-नारकादि रूप, या मिथ्यादृष्टि सासादनादिरूप भेद, जीवममास-मार्गणास्थान-गुणस्थान रूपमे किये है, क्या उनका ऐसा लिखना अयथार्थ है ?

समाधान—अयथार्थ नहीं है, किन्तु वह कथन व्यवहारनयसे है। निश्चयनयसे ये सब भाव उपाधिनिमित्तजन्य होनेसे, शुद्ध जीव स्वरूप नहीं हैं। यही कारण है कि शुद्धावस्थाप्राप्त सिद्ध भगवान् न तो जीवसमासमे गिनाये गये, न मार्गणास्थानमे उनका स्थान है, और न गुणस्थानोमे उनकी कही गणना की गई है।^१

फलतः ये सब स्थान ससारी जीवके है, अर्थात् अशुद्ध जीवके हैं। अशुद्ध जीवोको 'जीव' शब्दसे व्यवहृत किया गया है। निश्चयसे जीव इन उपाधियोसे भिन्न है। उपाधियुक्त जीव, शुद्ध जीव नहीं, अशुद्ध जीव है।

(५६) प्रश्न—प्रकारान्तरसे आपने करणानुयोग चरणानुयोगमे वर्णित जीवोको यथार्थ जीव नहीं माना, उन्हे व्यवहारमे जीव कहा है। साथ ही अध्यात्मग्रन्थ व्यवहार नयको तथा उसके विषयभूत पदार्थको अयथार्थ कहता है। तब तो ये सब ग्रन्थ भी अयथार्थताके प्ररूपक हुए, अतः प्रमाण कोटिमे नहीं आयेंगे ?

समाधान—ऐसा नहीं है। निश्चयनय, जैसा जीव पदार्थका स्वाश्रित स्वरूप है, वैसा ही जीवका स्वरूप बताता है। सो जैसेको तैसा कहना तो यथार्थ है। व्यवहारनय-जैसा स्वरूप है वैसा न कहकर, वर्तमानमे जिन-जिन उपाधियोके संयोग पाये जाते हैं उन उपाधियोके आधार पर जीवके स्वरूपको प्रतिपादन करता है, अतः वह जैसेको तैसा न बतानेसे अयथार्थ है।

तथापि उस व्यवहारनयकी गणना-मिथ्याज्ञानमे नहीं है। मिथ्याज्ञान तो विपरोत, सशय या अज्ञान रूप प्रतिपादन करता है। व्यवहारनय सम्यग्ज्ञानका भेद है। वह पदार्थका जिस अपेक्षा वैसा वर्णन करना है, उस अपेक्षा अर्थात् उस दृष्टिकोणका साथ रखकर उसका तद्रूप कथन व वर्णन करता है, वह एकान्त रूप नहीं है।

जैसे एक अध्यापक विद्याभ्यास न करनेवाले बालकको, 'गधे हो' ऐसा कह देता है। पर यह कथन सामान्य मूर्खताकी अपेक्षा सापेक्ष कथन है। उसे सर्वथा 'गधा' ही नहीं समझता। अतः वह मिथ्याभाषी नहीं है। परमार्थको जानकर भी अपेक्षा विशेषसे पदार्थका अतद्रूप वर्णन व्यवहारनय है। उसका प्रयोजन यथार्थताका ज्ञान करानेका है, अतः वह सम्यग्ज्ञान है और प्रमाण कोटिमे ही ग्रहण किया जाता है।

यदि यही कथन परमार्थको दृष्टि पथमे न रखकर इस उपचरित कथनको ही परमार्थ मान ले, तो वह मिथ्याज्ञान होता है, या मिथ्या कथन होता है। मिथ्याज्ञान व व्यवहारनयमे इतना बड़ा अन्तर है। व्यवहारनय बालेकी दृष्टि गौरूपसे परमार्थ पर है, उसे ही वह यथार्थ जानता है। पर वर्तमानमे प्रयोजनवश तद्भिन्न व्यवहार करता है। वह उसे परमार्थ कभी नहीं मानेगा, किन्तु परमार्थको ही परमार्थ मानेगा। जब कि मिथ्याज्ञानी उस व्यवहारको ही परमार्थ मानता है। अतः व्यवहारनय मिथ्याज्ञानसे सर्वथा भिन्न है।

यह सिद्ध हो गया कि ग्रन्थान्तरोमे वर्णित जीवका वर्णन अयथार्थ नहीं है क्योंकि वे अशुद्ध परिणतियाँ, भले ही पर निमित्त सापेक्ष हों, पर है जीवमे। पर्याय सापेक्ष द्रव्यका वर्णन भी व्यवहार-नयमे आता है।

(५७) प्रश्न—द्रव्यार्थिक दृष्टिमे पदार्थको अनाद्यनन्त कथन करना भी ता अयथार्थ है, क्योंकि पदार्थ पर्याय रहित केवल द्रव्यरूप ही तो नहीं है, अनेकान्त दृष्टिमे तो दोनो रूप पदार्थ कहना चाहिए न कि केवल द्रव्यरूप ?

समाधान—दोनो रूप पदार्थ है—इसमे सदेह नहीं। न तो वस्तु द्रव्य मात्र है, न केवल पर्याय मात्र—दोनो दृष्टियाँ परस्पर निरपेक्ष हो तो मिथ्यादृष्टियाँ ही हैं। ज्ञातका उपयोग एक बार एक पर टिकता है और वचन एक बारमे एक रूप ही कथन कर सकता है। पदार्थ एक रूप है नहीं। अत यथार्थ जानने या कथन करनेके लिए एक अगको गौण रूपमे स्वीकार करके और दूसरे ही अगको प्रमुख करके, जाना या कथन किया जाता है। अत वे दोनो ही नय कोटिमे गिने जाते हैं।

(५८) प्रश्न—जब दोनो नयकोटिमे है तब दोनोको यथार्थ कहना चाहिए। एकको यथार्थ कहना तथा दूसरेको अयथार्थ कहना तो उचित नहीं है। एकान्तवादी ही अपने कथनको यथार्थ और दूसरे कथनको अयथार्थ कहता है। अत निश्चयनय यदि व्यवहारनयको अयथार्थ प्रतिपादन करता है, तो वह एकान्तवाद है। जब कि व्यवहारनय परमाथको दृष्टिपथमे रखकर उसे अयथार्थ नहीं कहता। इससे सिद्ध है कि व्यवहारनय ही यथार्थनय है, अनेकान्तस्वरूप है। निश्चयनय, अपरनयका निषेधक होनेसे मिथ्यारूप है।

समाधान—ऐसा नहीं है। निश्चयनय, व्यवहारनयका सर्वथा निषेधक नहीं। किन्तु वह अखण्ड पदार्थके भेदको, नहीं स्वीकारता तथा सोपाधिकभावोंको, वे सोपाधिक भाव है—निस्पाधि नहीं, ऐसा कहता है। पर्यायभेद पदार्थमे नहीं है ऐसा निश्चयनय नहीं कहता, किन्तु वह कहता है कि पर्यायें नाशवान् हैं—उत्पन्न होकर विलय हो जाती है, अत वे पदार्थकी त्रैकालिकस्वरूप नहीं हैं, तात्कालिकरूप हैं और मेरा विषय त्रैकालिकस्वरूप बणन करना है। व्यवहारनयका विषय तात्कालिकस्वरूपका कथन करना है। व्यवहारनय पदार्थको नग्नरूपमे नहीं देखता किन्तु उसकी सजावट, जो परके सयोगसे है, उसे भी पदार्थके रूपमे कथन करता है। पर वह पदार्थकी नग्नताको भी जानता है, दृष्टिमे उसे गौण रखता है। जैसे कोई कन्या उत्तम वस्त्र आभूषणमे सुसज्जित हो तो व्यवहार दृष्टा सुन्दर कन्या कहते है। पर सुन्दरता तो वस्त्र आभूषण की है उसे कन्याको सुन्दरता कहना व्यवहार है। उसका रूप तो जो शरीरका है वह है। साज सजावटकी सुन्दरताका कन्याके साथ मात्र सयोग है अत वह उपचरित है यथार्थ नहीं।

निश्चयनय भी सजावटको सजावट जानता है, उसे वस्तु स्वरूप है' ऐसा नहीं मानता। वस्तुको नग्नरूपसे ही देखता है। इस प्रकार दोनो नय यथार्थताके प्राप्त करानेमे सहायक होनेसे यथार्थ हैं। तथापि व्यवहारमे सजावटको भी पदार्थके रूपमे मिलाकर कथन करना—निस्पाधि वस्तुको ग्रहण करनेवाले निश्चयकी दृष्टिमे यथार्थ नहीं है। नयोंका स्वरूप ही यह है कि प्रत्येक नय अपने विषयकी मुख्यता रखता है अन्यके विषयको गौणरूपमे स्वीकार करता है। दूसरा नय भी अपने विषयको मुख्य करता है, अन्यको गौणरूपमे स्वीकार करता है। इस प्रकार दोनो वस्तुके स्वरूपके सापेक्ष संस्पर्श हैं।

(५९) प्रश्न—ऐसा है तो अध्यात्मग्रन्थोंमें निश्चयको उपादेय और व्यवहारको हेय क्यों कहा है। दोनोंको उपादेय मानना चाहिए क्योंकि दोनों सम्यक् हैं।

समाधान—व्यवहारको हेय इसलिए कहा है जिससे वस्तुकी यथार्थता समझमें आवे। व्यवहारके कथनमें जो मिलावट है, और कथनमें जो मुख्यताको प्राप्त हो गई है, वह वस्तुस्वरूप नहीं है। उसे वस्तुस्वरूपमें भिन्नकर निहगवस्तुस्वरूप ध्यानमें आ सके। समस्त ससार व्यवहार विमूढ हो रहा है अर्थात् व्यवहारके सापेक्ष या समेदरूपको ही पदार्थका पूरा यथार्थरूप मान बैठा है। पदार्थके परमार्थरूपको जाननेकी चेष्टा ही श्रेयस्कर है। व्यवहारमें ही अटक जाना श्रेयस्कर नहीं है।

एक दूसरे उदाहरणके तौरपर ऐसा समझे। ज्ञानचन्द नामका एक व्यक्ति है। वह स्वेतवस्त्र पहिन्ता है, लाल पगड़ी लगाता है। व्यवहारीजन उसको उमके उस रूपसहित एकाकारके रूपमें उसे ज्ञानचन्द व्यवहार करते हैं। यदि ज्ञानचन्दके उस रूपको परमार्थसे ज्ञानचन्द समझ लिया जाय, और उम पाशाकमें भिन्न ज्ञानचन्दका परमार्थ बोध न हो, तो ज्ञानचन्दको भिन्न पोशाकमें नहीं पहिचाना जा सकता। इसलिए ज्ञानीपुरुष पाशाकसे भिन्न जब ज्ञानचन्दको पहिचान लेता है, तब परमार्थमें ज्ञानचन्दको पहिचानता है। तब पोशाकोंका परिवर्तन उसे धोखामें नहीं डालता। इसी प्रकार जीवके यथार्थ स्वाश्रित नग्नस्वरूपको निश्चयनयसे पहिचाननेका प्रयत्न कर लेनेपर उसके कल्याणका मार्ग खुलता है। इससे निश्चयनय कल्याणकारो है।

कर्मोपाधिजन्य एकेन्द्रियादि नर-नारकादिरूप जीव हैं, यह व्यवहारसे है, परमार्थसे नहीं।^१ यदि इसे सर्वथा परमार्थ मान ले तो ससारीदशा त्याज्य न होनेसे मोक्षकी चर्चा ही व्यर्थ हो जायगी। जीवको वर्तमान ससारी अवस्थासे ऊपर उठाना है, अतः उसके वर्तमान पर्यायगत रूपको, ये तेरा निरुपाधि स्वरूप नहीं है—उपाधिनित्तजन्य है, उपाधि दूर करनेसे ही तेरे शुद्ध दशा प्रकट होगी, ऐसा ज्ञान प्राप्त कराना आवश्यक है। ससारी दशाएँ जीवकी है—यह सत्य है—मिथ्या नहीं है, पर यदि उसे पूर्ण सत्य मान लिया जाय तो, 'उससे उठा कैसे जा सकता है? निश्चयनय परमार्थ जीवकी यथार्थ शुद्धताको प्राप्त करनेका मार्ग देता है अतः उसका ग्रहण मोक्षमार्गमें उपादेय है, और जिस अवस्थाका परित्याग करना है, वह अवस्था हेय है, इस हेतुसे तत्प्रतिपादक नय भी हेय है।

एकेन्द्रियादि नर-नारकादि अवस्थाएँ कर्मसापेक्ष है अतः शुद्ध नयकी दृष्टिसे वे सब अवस्थाएँ जीवकी अर्थात् शुद्ध जीवकी अवस्थाएँ नहीं हैं। शुद्ध जीवसे भिन्न है। जिस हम शुद्ध जीव कहते हैं, निश्चयनयकी दृष्टिमें वही 'जीव' है और तद् भिन्न अशुद्ध जीव उसकी दृष्टिमें जीव ही नहीं है। परनिमित्तापाधि जनित सम्पूर्ण विकार और विकृत अवस्थाएँ, और तदवस्थारूप पदार्थ, उसकी दृष्टिमें पर पदार्थ है, किन्तु एकमेव निजस्वरूप, जो पर रूपसे सर्वथा भिन्न है, वही यथार्थ

एकेन्द्रियादि अवस्थाएँ पौद्गलिक रूप है क्योंकि पुद्गल कर्म-प्रकृतिकी रचनाएँ हैं। इसी अभिप्रायको ग्रथकार नीचे लिखे छन्दमे प्रकट करते हैं—

निर्वर्त्यन्ते येन यवत्र किञ्चित् तदेव तत्स्यान्न कथञ्चनान्यत् ।

रूपेण निर्वृत्तमिहासिकोश पश्यन्ति रूक्म न कथञ्चनासिम् ॥३८॥

अन्वयार्थ—(यवत्र किञ्चित्) यहाँ जो कार्य (येन निर्वर्त्यते) जिससे बने हुए होते हैं (तत् तदेव स्यात्) वे उससे ही तन्मय स्वरूप होते हैं। (कथञ्चन अन्यत् न) अन्यरूप किसी प्रकार नहीं होते। जैसे (रूपेण निर्वृत्तम् असिकोश) स्वर्णके द्वारा बनायी गयी म्यान (रूक्म पश्यन्ति) स्वर्ण रूप दिखाई देती है पर (असिम्) तलवार (कथञ्चन अपि) किसी भी प्रकार स्वर्ण रूप (न) नहीं है ॥३८॥

भाषार्थ—लोक प्रसिद्ध उदाहरण द्वारा यह कहा जा रहा है कि लोकमे किसीको तलवारकी म्यान मोनेकी बनी हो, तो 'उमके पास सोनेकी तलवार है' ऐसा कहा जाता है। पर वस्तुतः तलवार तो लोह निर्मित है, स्वर्ण निर्मित नहीं है। केवल उसको रखनेकी खोल, म्यान, स्वर्णमय है, इस अपेक्षा 'तलवार सोनेकी है' ऐसा मात्र व्यवहार है।

इसी प्रकार एकेन्द्रियादि जाति नामकर्म अथवा नर-नारकादि गति नामकर्मके उदयके निमित्तसे पौद्गलिक एकेन्द्रिय आदि रूप शरीर, या नरपर्यायाकार या नारकपर्यायाकार शरीरकी रचना होती है। पुद्गल परमाणुओं द्वारा रचित इन शरीरोंकी ही यथार्थमे एकेन्द्रिय या नर या नारक मजा है तथापि व्यवहारतः इन शरीरोंमे रहनेवाले जीवोंकी भी, यह एकेन्द्रिय जीव है, यह नर है, यह नारक है ऐसा व्यपदेश होता है। निश्चयसे शुद्धात्माके स्वरूपसे भिन्न होनेके कारण जीव समास आदि पौद्गलिक हैं।

जैसे खोलके स्वर्णसे बनाये जाने पर भी उसमे रहनेवाली तलवार वस्तुतः लोहमय है स्वर्णमय नहीं है, इसी प्रकार उस शरीर रूपी खोलमे रहनेवाला जीव भी पुद्गलमय नहीं है, केवल शरीर पुद्गलमय है। व्यवहारतः उस जीवको, शरीर सयोगके कारण, 'एकेन्द्रिय जीव' ऐसा व्यपदेश करते हैं। ऐसा व्यपदेश करने मात्रमे वह जीव पौद्गलिक नहीं होगा किन्तु यह तो वर्णादि रागादि रहित—ज्ञायक स्वरूप-चिदानन्दकी मूर्तिरूप चैतन्य धातुमय पदार्थ है, ऐसा जानना चाहिए। इसी बातको निम्न पद्यमे प्रकट करते हैं—

वर्णाविसामग्र्यमिदं विदन्तु

निर्माणमेकस्य हि पुद्गलस्य ।

ततोऽस्त्विदं पुद्गल एव नान्यो

यतः स विज्ञानघनस्ततोऽन्यः ॥३९॥

अन्वयार्थ—(इदं वर्णाविसामग्रय) यह जो वर्णादि रूप या एकेन्द्रियादि जीवसमासादि रूप सामग्री है वह (हि) निश्चयमे (एकस्य पुद्गलस्य निर्माण) केवल पुद्गल द्रव्यका कार्य है (इति) यह (विदन्तु) समझो। (तत इव पुद्गल एव अस्तु) इसीलिए वह पुद्गल ही है (नान्य.) अन्य नहीं है। (यतः) क्योंकि (आत्मा ततः अन्य) आत्मा उस पुद्गलके कार्यसे व स्वरूपसे भिन्न (विज्ञानघन) ज्ञानघन स्वरूप है ॥३९॥

भाषार्थ—ससारी अवस्थामे जीव और पुद्गलका संयोग पाया जाता है। इस सम्बन्धके कारण सामान्यजन दोनोंकी यथार्थ भिन्नताका बोध नहीं कर पाते हैं—। लक्षणभेद तथा उपादान कारणके भेदसे आचार्य दोनों द्रव्योम उनके कार्योंका पृथक्-पृथक् निर्देश करके उनकी भिन्नता सूचित करते हैं।

आचार्य कहते हैं कि—रूपरस गन्धस्पर्शादि पुद्गलके लक्षण हैं अतः शरीर निश्चित पुद्गलमय है—यह प्रत्यक्ष दिखाई दे रहा है। इसी प्रकार जीवस्थान-गुणस्थान-मार्गणास्थान ये सम्पूर्ण स्थान भी कर्मोदय निमित्तसे पुद्गलद्रव्याभित्त बनते हैं या कर्मके क्षयोपशम आदि निमित्तसे बनते हैं। निरुपाधि जीवद्रव्य इन सबसे रहित है। यह ठीक है कि जीव इन शरीरादिके आश्रित देखा जाता है पर ऐसा देखना दृष्टिका भ्रम है। लक्षणभेदसे पहिचान कीजिए तो ज्ञानघन आत्मा इन सबसे भिन्न दृष्टिपथमे आयगा। शरीरस्थ होकर भी शरीरसे भिन्न दिखाई देगा। इसे उदाहरण द्वारा स्पष्ट करते हैं—

घृतकुम्भाभिधानेऽपि कुम्भो घृतमयो न चेत् ।

जीवो वर्णादिमज्जीवो जल्पनेऽपि न तन्मयः ॥४०॥

अन्वयार्थ—(घृतकुम्भ इति अभिधानेऽपि) 'यह घीका घड़ा है' ऐसा कथन करनेपर भी (कुम्भ घृतमय न चेत्) यदि घड़ा घी निमित्त नहीं बनता तो (वर्णादिमज् जीवः) जीव वर्णादिमात्र है (इति जल्पनेऽपि) ऐसा कथन करने मात्रसे (जीवः न तन्मयः) जीव वर्णादिसे तन्मय नहीं होगा ॥४०॥

भाषार्थ—लोकमे घृतके रखनेके कारण मिट्टीके घड़ेको भी "घीका घड़ा है" ऐसा उसमे व्यवहार करते हैं, पर यह आपेक्षिक कथन है—परमार्थ ऐसा नहीं है। परमार्थसे वह मिट्टीका ही घड़ा है। इसी प्रकार शरीरस्थ होनेसे जीव काला-गोरा या एकेन्द्रिय नर-नारक कहा जाता है, पर द्रव्यभेदसे देखो तो जीव तो इस पुद्गल प्रकृति से भिन्न—चैतन्यस्वरूप है, वह वर्णादिमय नहीं हो जाता।

किन्तु जीवका स्वरूप तो—

अनाद्यनन्तमचल स्वसंवेद्यमबाधितम् ।

जीवः स्वयं तु चैतन्यमुच्चैश्चक्षकायते ॥४१॥

अन्वयार्थ—(जीव) जीव (अनाद्यनन्तं) अनादि अनन्त (अचल) अपने स्वरूपमे स्थिर (अबाधितम्) निर्बाधरूपसे (स्वसंवेद्यम्) स्वयं सवेदन ज्ञानसे जाननेयोग्य (स्वयं चैतन्यम्) स्वयं ही चैतनास्वरूप (उच्चैश्चक्षकायते) अत्यन्त प्रकाशमान है ॥४१॥

भाषार्थ—वर्णादि माहादिभाव ये जो अदृश्य हैं, पौद्गलिक हैं, जीवके लक्षणसे सर्वथा भेद रखते हैं, उनसे सर्वथा भिन्न स्वरूपवाला यह जीव प्रत्येक ज्ञानीको अनुभवमे आ सकता

है। वह इस प्रकार कि मेरा आत्मा सदासे चैतन्यरूप है, अनन्तकालतक चैतन्यस्वरूप ही रहेगा। अपने स्वरूपके स्थिर रखनेमें उसे कोई बाधा नहीं दे सकता। वह स्वयं भी कभी स्वरूपको त्यागकर अन्यरूप नहीं बनता। वह स्वमवेदनज्ञानमें बड़े उन्नत रूपमें स्वयं जगमगा रहा है। फिर उसे कौन न देखेगा ?

अमूर्तत्व जीवका असाधारण लक्षण नहीं है—

वर्णाद्यैः सहितस्तथा विरहितो द्वेषाऽस्त्यजीवो यतो

नामूर्तत्वमुपास्य पश्यति जगज्जीवस्य तत्त्वं ततः ।

इत्यालोच्य विवेचकैः समुचितं नाव्याप्यतिव्यापि वा

व्यक्त व्यञ्जितजीवतत्त्वमचल चैतन्यमालम्ब्यताम् ॥४२॥

अन्वयार्थ—(यत) क्योंकि (अजीव अपि द्वेषा अस्ति) अजीवतत्त्व भी दो प्रकारका है (वर्णाद्यै सहित) पहिला रूप रमादिमहित मूर्तीक पुद्गलद्रव्य (तथा विरहित) और वर्णादिरहित अमूर्तीक जेमें धर्म-अधर्म-आकाशादि द्रव्य। (ततः अमूर्तत्वम् उपास्य) इसलिए अमूर्तपना जीवका लक्षण है, ऐसा मानकर (जगत्) लोक (जीवस्य तत्त्वम्), जीवका यथार्थ स्वरूप (न पश्यति) नहीं जानता। (विवेचकैः) विवेकी ज्ञानी पुरुषोका (इत्यालोच्य) इस प्रकार विचार करके (न अव्यापी वा न अतिव्यापी) अव्याप्ति और अतिव्याप्ति दोनों दोषोंसे रहित (व्यक्तम्) अत्यन्त स्पष्टरूपसे (व्यञ्जितजीवतत्त्वम्) जिसने जीवतत्त्वको प्रकट दिखाया है, ऐसा (अचलम् चैतन्यम् समुचितम्) कभी नाश न होनेवाला चैतन्य ही जीवका समुचित निर्दोष लक्षण है, सो (आलम्ब्य-ताम्) ही अनुभवमें ग्रहण करने योग्य है ॥४२॥

भाषार्थ—विवेकी पुरुषोको आत्मानुभव प्राप्त करनेके लिए आत्माके अनाद्यनन्त असाधारण गुण चैतन्यका अवलम्बन करना ही उचित है। उसीके आधारपर आत्माका स्वसवेदन होता है। ज्ञानभाव आत्मामें सदासे है और सभी अवस्थाओंमें रहता है। ऐसी कोई अवस्था नहीं, जब आत्मा चैतन्यभावेन रहित हो। अर्थात् ऐसा कोई आत्मद्रव्य नहीं है जिसमें चैतन्य भाव न हो। यदि ऐसा होता तो वह लक्षण 'अव्याप्ति दोष' से दूषित लक्षण होता।

जिस वस्तुका लक्षण उस वस्तुकी सर्व अवस्थाओंमें न पाया जाय, अथवा तज्जातीय समस्त पदार्थोंमें न पाया जाय, तो वह वस्तुका सही लक्षण नहीं है। उसमें अव्याप्ति नामका दोष कहा जाता है। चैतन्यगुण सम्पूर्ण जीवोंमें, उसकी सब अवस्थाओंमें, सदासे है, सदा रहेगा अतः बही उसका निर्दोष लक्षण है।

जीव अमूर्तीक है, यह सही बात है। उसमें वर्णादि भाव नहीं है, तथापि वह सिर्फ जीवका ही लक्षण नहीं बनाया जा सकता। क्योंकि अजीव तत्त्वोंमें धर्म-अधर्म, आकाश, काल ये चारो भी अमूर्तीक हैं। जो लक्षण वस्तुमें मिलता भी हो, पर भिन्न जातीय वस्तुओंमें भी वह लक्षण मिलता हो, तो वह "अतिव्याप्ति दोष" युक्त लक्षण है, क्योंकि ऐसे लक्षणसे वस्तु इतर वस्तुओंसे भिन्न नहीं पहिचानी जा सकती।

उदाहरणके लिए ऐसा समझिए—

यदि कोई प्रश्न करे कि मनुष्यकी पहिचान किन चिह्नों (लक्षणों) से की जाय और यदि दूसरा उत्तर दे कि जिसके हाथ-पैर-कान-नाक-आँखें हो वह मनुष्य है। सो यद्यपि मनुष्यमे ये सब चीजें पाई जाती हैं, पर मनुष्यके सिवाय बन्दर आदि पशुओमे भी ये सब चिह्न पाये जाते हैं। तब मनुष्यकी पहिचान इन चिह्नोंसे नहीं हो सकती। ऐसे लक्षण ही अतिव्याप्ति दोष युक्त है। इसी प्रकार यद्यपि अमूर्तपना जीवमे भी पाया जाता है, पर अन्य अजीव द्रव्य धर्माकाशादिमे उस लक्षणकी अतिव्याप्ति है, अतः अमूर्तपने से जीवका सच्चा सम्पूर्ण अनुभव नहीं हो सकता।

मनुष्यकी क्या पहिचान है ? इस प्रश्नका उत्तर यदि कोई व्यक्ति इस प्रकार देवे कि जिसके मूँछे हो वह मनुष्य है तो यह भी मनुष्यका निर्दोष लक्षण (पहिचान) नहीं है, क्योंकि बालकमे, नारीमे और अनेक मुकुटे मनुष्योमे मूँछें नहीं होती, पर वे मनुष्य जातिके प्राणी तो हैं। अतः यह लक्षण अव्याप्ति दोषकर सहित है। सही निर्दोष लक्षण नहीं है। इसी प्रकार वर्णादिमे आदि पदसे रागादि भी ग्रहण किया है। सो रागादि भी जीवका सही लक्षण नहीं है, क्योंकि रागादि जीवकी सब अवस्थाओमे सदा नहीं पाया जाता। लक्षण तो सदा पाया जाना चाहिए। रागादि, क्रोधादि भावको जीवकी पहिचानमे लक्षण मानकर उपयोग किया जाय तो जब जीव रागादि न करता हो क्रोधादि न करता हो तो उस अवस्थामे वह जीव न रहेगा ऐसी दोषापत्ति होगी।

अथवा वीतरागी साधुजन, या तीर्थंकर सर्वज्ञ भगवान्, या सिद्धपरमात्मा प्रकट अप्रकट रागादि रहित होनेसे जीवकी श्रेणीमे न आवेंगे, क्योंकि आप रागादि ही जीवका लक्षण मानते हैं तब यह लक्षण अव्याप्ति दोष युक्त लक्षण होगा। अतः यह निम्न हुआ कि—

वर्णादि-रागादिपना तथा अमूर्तपना दोनों जीवके लक्षण नहीं हैं, उनमे अव्याप्ति अतिव्याप्ति दोष प्राप्त है। चूँकि अजीव पदार्थ जो जीवसे भिन्न लक्षणवाला है उसमे स्वयं दो भेद हैं—एक तो पुद्गल द्रव्य जो वर्णादि रूप है अतः मूर्तीक है, आ' दूसरे धर्माधर्माकाश काल द्रव्य जो वर्णादि रहित अमूर्त द्रव्य है। सिद्ध है कि जीवका अमूर्तत्व लक्षण माननेपर अजीवमे उस लक्षणकी प्राप्ति होनेसे वह दोषास्पद लक्षण है।

एकमात्र चैतन्य लक्षण ही ऐसा है जिसका परित्याग किसी भी अवस्थामे किसी भी जीवको नहीं होता। अतः वही एक यथार्थ लक्षण आत्मा का है। वह असाधारण चैतन्य भाव ही निज-स्वरूप है, उसीका आलम्बन करना चाहिए।

जीवादजीवमिति लक्षणतो विभिन्न

ज्ञानी जनुभवति स्वयमुल्लसन्तम् ।

अज्ञानिनो निरवधिप्रविजृम्भितोऽयं

मोहस्तु तत्कथमहो वत नानटीति ॥४३॥

अन्वयाथ—(ज्ञानीजनः) ज्ञानी पुरुष (जीवात् लक्षणतो विभिन्नम् स्वयं उल्लसन्तम्) जीवके लक्षणसे भिन्न अपने अचेतन लक्षणसे प्रकाशमान (अजीवं अनुभवति) अजीवको पररूपसे अनु-

भवता है परन्तु (अज्ञानिनः) अज्ञानी जनोका (निरवधिप्रविजृम्भितः) अनादिकालसे विस्तारको प्राप्त (अयं मोह) यह अज्ञान (कथं नानटीति) कैसे बार-बार नाच रहा है यह (बत) आश्चर्य है ॥४३॥

भाषार्थ—चैतन्य लक्षण वाले जीवसे चैतन्य रहित अजीव भिन्न है। यह भेद, लक्षण-भेदसे बहुत स्पष्ट हो रहा है। ज्ञानी पुरुषोको दोनों द्रव्योका पृथक्त्व प्रतीयमान होता है। तथापि अनादि कालसे परके संयोगमे उसके साथ एकत्वको माननेवाले अज्ञानी पुरुषोको उनका वह मोह कैसे-कैसे नाच करा रहा है, यह आश्चर्यकी बात है।

जैसे नशा करनेवाला कोई व्यक्ति नशेके झोकेमे मिट्टी और गुड़के भेदको न जानकर दोनों-को एक मानकर, समान रीतिसे कभी गुड़ और कभी मिट्टीके ढलेंको खा लेता है। उसे दोनोंमे स्पष्ट स्वाद भेदके होते हुए भी, अपने नशेके कारण दोनोंमे कोई अन्तर प्रतीयमान नहीं होता। इसी प्रकार अज्ञानी प्राणीको, मोह, कर्मके उदयमे जीव और अजीवका स्पष्ट भी लक्षणभेद प्रतीयमान नहीं होता। वह दोनोंमे एकत्व बुद्धि करके जीवको अजीवरूप और अजीवको जीवरूप, अथवा दोनोंको जीवरूप या दोनोंको अजीवरूप मानकर विविध क्रियाएँ करता हुआ दिखाई दे रहा है। ज्ञानीजन उसकी इन विविध चेष्टाओंको देखकर माहकी महिमा पर अथवा जीवकी इस भूल पर आश्चर्य करते हैं, दुःख करते हैं, दया करते हैं। ज्ञानीके विचार—

अस्मिन्ननादिनि महत्यविवेकनाट्ये

वर्णादिमान् नटति पुद्गल एव नान्यः ।

रागादिपुद्गलविकारविरुद्धशुद्ध-

चैतन्यधातुमयमूर्तिरयं च जीवः ॥४४॥

अन्वयार्थ—ज्ञानी पुरुष तो ऐसा विचार करते हैं कि (अस्मिन् अनादिनि महति अविवेकनाट्ये) इस अनादि कालसे चले आए हुए अविवेक पूर्ण महान् नृत्यमे (वर्णादिमान् पुद्गल एव नटति) वर्णादि लक्षण वाला पुद्गल द्रव्य ही नृत्य करता है (न अन्य) उसमे भिन्न लक्षण वाला जीव नृत्य नहीं करता है। क्योंकि (अयं जीव) यह जीव तो (रागादिपुद्गलविकारविरुद्धशुद्ध-चैतन्यधातुमयमूर्ति) रागादि तथा वर्णादि जो पुद्गल निमित्तजन्य या पुद्गलमय विकार हैं, उससे विरुद्ध जो चैतन्य धातु, उससे बना हुआ है ॥४४॥

भाषार्थ—ज्ञानी पुरुषको भेद विज्ञानको पैनी दृष्टि प्राप्त है। वह अनादि कालसे जीवके साथ संयोग रूपसे कर्म और नोकर्मरूपमे चले आए पुद्गल द्रव्यको, अपने स्वरूपसे भिन्न रूपमे देखता है। वह विचार करता है कि चौरासी लाख योनियोमे परिभ्रमण करने पर भी, उन सबमे पुद्गल द्रव्यकी ही विचित्र स्थितियाँ देखनेमे आई हैं। नाना योनियोमे देहके साथ परिभ्रमण होने पर भी इस चैतन्य धातुके बने हुए जीवके लक्षणमे—स्वरूपमे कोई अन्तर कभी नहीं हुआ। यह तो अपने स्वरूपको न जाननेके कारण ही पुद्गलके साथ भटकता रहा है। यदि यह अपने निज अखण्ड चैतन्य स्वरूपका एक बार भी अनुभव कर लेता तो पुद्गलके साथ इतना परिभ्रमणका कष्ट न उठाता। पर अविवेकसे उसके साथ भ्रमता रहा। तथापि यह सारा खेल पुद्गलका है। मेरी आत्मा तो सदासे चैतन्यमूर्ति ही है।

इत्थं ज्ञानक्रकच्चकलनापाटनं नाटयित्वा
जीवाजीवौ स्फुट-विघटनं नैव यावत्प्रयातः ।
विश्वं व्याप्य प्रसभविकसद्व्यक्तचिन्मात्रशक्त्या
ज्ञातुं ब्रह्मं स्वयमतिरसात्तावबुच्चैश्चकाशे ॥४५॥

अन्वयार्थ—(इत्थम्) पूर्वोक्त प्रकारसे (ज्ञानक्रकच्चकलनापाटनं नाटयित्वा) ज्ञानरूपी करोतके बार-बार चलानेकी कुशलताके द्वारा (यावत्) जबतक (जीवाजीवौ) जीव और अजीव (स्फुटविघटन) स्पष्टरूपमें भिन्न-भिन्न (नैव प्रयात) नहीं हो जाते कि (तावत्) तबतक शीघ्र ही (प्रसभविकसत्) निजबलसे अत्यन्त विकासको प्राप्त हुई (व्यक्तचिन्मात्रशक्त्या) प्रकट अपनी मात्र चेतन्यशक्तिके द्वारा (विश्वं व्याप्य) सारे विश्वको व्याप्तकर अर्थात् जानकर यह (ज्ञातुं ब्रह्मम्) ज्ञानीपुरुष (स्वयम्) अपने आप (अतिरसात्) निजरससे भरा हुआ (उच्चैश्चकाशे) उन्नतरूपमें प्रकाशमान प्रकट हो जाना है ॥४५॥

भावार्थ—सयोगी पदार्थ किसी तीसरे भेदक पदार्थके निमित्तको पाकर जुड़े-जुड़े हो जाते हैं। जैसे दो पत्थर जुड़े हो तो उनकी मन्धिके स्थानपर छैनी मारनेसे दोनोंका सयोग जुड़ा हो जाता है और वे पृथक्-पृथक् हो जाते हैं। कर्म नोकर्म तथा भावकर्मके साथ जीवका अनादिसे ऐसा सयोग है कि वे अभीतक 'पृथक्-पृथक्' हैं' ऐसा जीवकी दृष्टिमें ही नहीं आया। वह उनमें एकत्वका ही बोध करता आ रहा है।

उन्हे पृथक्-पृथक् करनेको कला तो तब प्रकट होगी जब सर्वप्रथम उनको पृथक्-पृथक् है, ऐसा जान लिया जाय। आगमके अभ्यासको यदि सुलभता या सुयोग हो, तो उनके आधार-पर लक्षण भेदसे दोनोंको पृथक्-पृथक् समझा जा सकता है। आगमको प्रामाणिकतापर अटल श्रद्धा हो, तो जीव और अजीवकी पृथक्-पृथक् ही सत्ता है, इसपर विश्वास आ सकता है। दोनोंके स्वरूप भेदकी श्रद्धा होनेपर 'मिरा ज्ञायकस्वभाव उपादेय है' ऐसा भान होनेपर, उस ओर रुचि उत्पन्न हो सकती है। इसी रुचिको सम्यग्दर्शन कहते हैं।

इस प्रकारकी श्रद्धा (सम्यग्दर्शन) को प्राप्त हुआ जीव ही अपने उपादेय निजतत्त्वको तथा संयोगी दशा में प्राप्त अन्य द्रव्यको भिन्न-भिन्न कर सकता है, यही कृति बस्तुतः चारित्र्य है। परके निमित्तसे प्राप्त दुखोंकी परम्पराका यहाँ अन्त हो जाता है यही ससारका अन्त है या मुक्तिकी प्राप्ति है।

जब यह जीव अपने भेद विज्ञान को करौत चलाता है ता लक्षण भेदका ज्ञान होनेसे, संयुक्त दशामे भी जीव और अजीव पृथक्-पृथक् ज्ञात हो जाते हैं।^१ जैसे ही वे पृथक्-पृथक् हैं, ऐसा ज्ञात

१ यहाँ 'अजीव' शब्द द्वारा 'शुद्ध चैतन्य' में भिन्न समस्त रागादि विकारो भावों को भी, जीव से भिन्न होनेके कारण, अजीव कहा है। पिछले कलशमें इस बातका स्पष्ट उल्लेख कर चुके हैं। समयसार गाथा ४४ में, तथा ५० से ५५ तक में भी, स्पष्ट रूपसे रागादि भावोंको जीवसे भिन्न माना है। इसी अपेक्षा इन्हें संयोगज या संयुक्त भाव कहा है। यद्यपि वे जीवमें होते हैं पर अशुद्ध जीवमें ही होते हैं। सत्ता भेद न होते हुए भी उनमें स्वरूप भेद है।

होता है, वैसे ही अपने चैतन्य रससे पूर्ण तथा सम्पूर्ण पदार्थोंका ज्ञायक आत्मा तत्काल चमकने लगता है, अर्थात् दृष्टिमें प्रकट हो जाता है ।

अग्नि सयोगसे जैसे खानिसे निकला अशुद्ध स्वर्ण किट्टिमाको छोड़कर अपने चमचमाते उज्ज्वल स्वरूपसे स्वमेव प्रकाशमान हो जाता है इसी प्रकार भेद विज्ञानके कारण परद्रव्यकी हेयता भासित हो जानेपर, निज उपादेय तत्त्व स्वयं दृष्टिगाचर हो जाता है ।

‘जब तक जीव और अजीव जुड़े नहीं हो जाते, तबतक आत्मा प्रकाशमें आ जाता है’ यह वाक्य बोलने की पद्धति है । ऐसा नहीं है कि उनके भिन्न-भिन्न होनेके पहिले आत्मा प्रकट प्रकाशमान हो जाती है, किन्तु उक्त कथनका तात्पर्य यह है कि जैसे ही भेद विज्ञानके सतत अभ्याससे जीव और अजीव, नो कर्म, द्रव्य कर्म और भाव कर्म की पृथक्ता दृष्टिमें आती है वैसे ही तत्काल आत्म द्रव्य अपने स्वभावसे बहुत स्पष्ट झलकमें आ जाता है । तथा इसी भेद विज्ञानके सतत अभ्याससे जीव अपनेसे द्रव्य-कर्म-भावकर्मको भिन्न कर शुद्ध-बुद्ध-मुक्त बनता है ।



□ कर्त्ता-कर्म-अधिकार □

जीव रागादिका कर्त्ता है, और रागादिक उसके कर्म हैं। ऐसी मान्यता यथार्थ नहीं है। इसका स्पष्टीकरण आचार्य करते हैं—

एकः कर्त्ता चिदहमिह मे कर्म कोपादयोऽमी
इत्यज्ञाना शमयदभितः कर्तृकर्मप्रवृत्तिम् ।
ज्ञानज्योतिः स्फुरति परमोदात्तमत्यन्तधीरं-
साक्षात् कुर्वन्निरुपधि पृथग्द्रव्यनिर्भासि विश्वम् ॥४६॥

अन्वयार्थ—(अहं चित् एक कर्त्ता) चैतन्यस्वरूप मैं कर्त्ता हूँ और (अमी कोपादयः मे कर्म) ये क्रोधादि मेरे कर्म हैं (इति अज्ञानाम्) इस प्रकार कथन करने या समझनेवाले अज्ञानी प्राणियोंकी (कर्तृकर्म-प्रवृत्तिम्) परके कर्त्ताकर्मकी प्रवृत्तिको, जो भ्रान्तिवश अनादिमे है (अभितः शमयत्) सर्वप्रकारसे शमन करके अर्थात् दूर करके (ज्ञानज्योतिः) भेदविज्ञानकी प्रकाशमान ज्योति जो कि (निरुपधि) उपाधिमे रहित है (पृथग्द्रव्यनिर्भासि) सभी द्रव्योंके स्वरूपका पृथक्-पृथक् ज्ञान करानेवाली है (परमोदात्त) सर्वोत्कृष्ट तथा (अत्यन्तधीरं) सर्वथा अचल तथा (विश्व) सम्पूर्ण विश्वको (साक्षात् कुर्वन्) प्रत्यक्षीभूत करतो हुई (स्फुरति) प्रकाशमान होता है ॥४६॥

भावार्थ—जीव अनादिकालीन अपनी भूलके कारण, सयोगदशाको प्राप्त कर्म नोकर्म और भाव कर्मका, तथा अपने पचेन्द्रियोंके रागको पुष्ट करनेमें निमित्तभूत अन्यपदार्थोंका, अपनेको कर्त्ता मानकर, उन्हें सग्रह करने तथा उनको अपने अनुकूल परिणमानेका व्यर्थ प्रयास करता आता है। चूँकि वस्तुस्थिति इसके विपरीत है, अतः उस प्रयत्नमें जब सफल नहीं होता तो बेचैन होता है, सकलेश परिणाम करता है, और स्वयं अपनी इसी भूलके कारण दुखी होता है।

ज्ञानीजनोको इस कर्तृ-कर्मकी भूलको सब प्रकारसे प्रशान्त करती हुई ज्ञानज्योति, जो कि परम उदात्त है, अत्यन्तधीर है, कर्मोपाधिरहित है, सम्पूर्णद्रव्योंको उनके समस्त गुणपर्यायो सहित जुदा-जुदा जाननेमें समर्थ है और सम्पूर्ण जगत्को प्रत्यक्ष करनेवाली है, वह प्रकट होता है।

इस प्रकारकी ज्ञानज्योति तब प्रकट होती है जब जीव परके कर्तृत्वकी भूल दूर करता है। चैतन्य स्वरूप आत्मा जब अपने स्वरूपको भूलकर, कर्मोपाधि निमित्तके अवलंबनसे अपनेको रागादि या क्रोधादि रूप बनाता है, तब परिणति में ज्ञान भावसे भिन्न, और क्रोधादि भावोंसे अभिन्न होता है। क्रोधादि भाव स्वयं अज्ञान भाव है—अतः अज्ञानी अपनी विकारी दशामें कर्म बन्ध करता है।

यद्यपि आत्मा स्वयं चैतन्यमय है, क्रोधादिमय नहीं है, तथापि अज्ञान भावमें आने पर वह अपने स्वरूप ज्ञानसे भ्रष्ट है। वह अपने स्वभावसे भिन्न तथा परोपाधि निमित्त जन्य विकारी

भावोंसे अपनेको अभिन्न मानकर, क्रोधादि तथा रागादि रूप विकारोंको निर्भय होकर अपनाए हुए वर्तन करता है।

जिस समय उसने अपनी ज्ञानपरिणतिरूप सहज बीतरागताको भुलाकर रागादिरूप परिणमन किया तब उसीमें अपनेको सुखी माना। उसकी इस मान्यताके कारण ही वह रागादिका कर्ता अज्ञान दशामे हुआ है। यदि दोनोंका, अर्थात् अपने स्वभाव और विभावका अन्तर समझ लेवे और स्वभावानुरूप अपना वर्तन करे, तो वह अज्ञानकी भूमिकामे उठकर ज्ञानी बनता है।

गुणस्थान क्रमसे जैसे-जैसे रागादि भावोंका अभाव होता जाता है, वैसे-वैसे ही ज्ञानी बनता जाता है। जब रागादि भाव सर्वथा छूट जाता है तब 'पूर्ण-ज्ञानी' बनता है। उस ज्ञान ज्योतिमें वह सामर्थ्य प्रकट हो जाती है कि वह सम्पूर्ण विश्वको तथा तद्गत सम्पूर्ण द्रव्योंको, उन द्रव्योंके अनन्तानन्त गुणोंको, तथा उनकी भूत भविष्यत् और वर्तमानकी त्रिकाल गाचर समस्त पर्यायोंको, एक साथ स्पष्ट पृथक्-पृथक् जान सके। भेदविज्ञानकी ऐसी सामर्थ्य है।

(६०) प्रश्न—आगम ज्ञानके आधारपर सभी विद्वज्जन जो आगमके अभ्यासी हैं, जानते हैं कि क्रोधादि तथा रागादि भाव भिन्न हैं और चैतन्यभाव मेरा निजस्वरूप है। तो क्या इस आगम ज्ञानसे कम बन्ध सकता है? आगममें तो ज्ञान मात्रसे मुक्ति नहीं मानी किन्तु इसके बाद चारित्र्य की भी एकता हो तो उसे मुक्तिका माग माना है। पर यहाँ आचार्य ज्ञान मात्रसे मुक्तिका बात कैसे लिखते हैं?

समाधान—ऐसा नहीं है। जिन्हें आगम ज्ञान है वे ज्ञानी नहीं हैं, वे मात्र आगमके ज्ञानी हैं। उन्हें ऐसा मालूम है कि आगममें अमुक-अमुक आचार्यान् क्या-क्या लिखा है। वे आचार्योंके मन्तव्यके ज्ञानी हैं। स्वयम् मतव्यको ज्ञानरूप नहीं बना सके। अतः जबतक वे रागादि भावोंसे भिन्न हो, अपनेको ज्ञानमय नहीं बन सकें, तब तक वे रागी हैं, ज्ञानी नहीं हैं। जो ज्ञान रागादि आश्रय भावोंमें प्रवृत्त है, वह ज्ञान नहीं है, अज्ञान ही है। तथा जो ज्ञान रागादि भावोंमें निवृत्त है वही यथार्थमें ज्ञान है। इन कथनसे ज्ञानके साथ चारित्र्य अविनाभाव नियम रूपसे आता ही है।

जैसे किसी करोड़पति की दुकानका मुनीम स्वयं लाखों रुपयेको आमदनी करता है—उठाता रखता है। 'मेरी दुकान है' ऐसा कहता है। 'मुझे लाखोंकी आय है' ऐसा कहता है। टोटा होनेपर दुख भी प्रकट करता है, तथापि वह उस द्रव्यके प्रति निजके स्वामित्वके अभावको खूब जानता है, अतः तत्-तत् विषयमें भेद विज्ञानी होनेसे तत्-तत् विषयमें सुखी-दुखी नहीं होता। 'मैं सुखी-दुखी हूँ' ऐसा व्यवहार मात्र करता है, परमार्थमें वह सुखी-दुखी नहीं होता।

स्वामी लाभमें रहे ऐसी उसको इच्छा है, वे हानि न उठावें यह भी वह चाहता है, परन्तु यह केवल इसलिए कि स्वामीके लाभमें उसकी वेतन वृद्धि है, और हानिमें उसकी नौकरी भी छूट सकती है। केवल अपने वेतनके लाभालाभका जो रागादि भाव है—उतने अंशमें वह चिन्तावान् है, सुखी-दुखी है, पर सम्पूर्ण द्रव्यके लाभालाभमें वह स्वामीकी तरह सुखी-दुखी नहीं होता। इसी प्रकार ज्ञानी पुरुष वह है जो ज्ञानभावका स्वामी हो तथा ज्ञानभाव रूप आचरण करता हो। रागादि भावका स्वामी होकर आचरण करता हो वह रागी है—अज्ञानी है।

जिस कालमें जो वस्तु जिस पर्याय रूप परिणमन करता है उस कालमें उस पर्यायसे तन्मय

होती है। ऐसा सिद्धान्त है।^१ इस सिद्धान्तके अनुसार मोह, राग परिणत आगम ज्ञानी भी रागी ही है। अतः अज्ञानी ही है, ज्ञानी नहीं। तब वह कर्म बधसे कैसे छूटेगा ?

जो अपने स्वभावमे अपनेको स्थिर रखता है उसे ही निश्चयसे चारित्रवान् कहते हैं। आचार्योंने ऐसी ही व्याख्या चारित्रिकी की है। व्रत-समिति-गुप्ति आदि बाह्यव्रत उस चारित्रिके लिए यदि साधनभूत हैं तो उन्हें व्यवहार चारित्रिकी सजा है।^२ वरु यथार्थ चारित्र नहीं है। चारित्रिका साधन होनेसे चारित्र सजा व्यवहारमे पाता है। अतः मिथ्य है कि मात्र आगमज्ञानी होनेसे कोई ज्ञानी नहीं होता तथा जो यथार्थ ज्ञानी बन जाता है वह ज्ञानमय होनेसे स्वयं यथार्थ चारित्र रूप परिणत है। अतः ज्ञानीके कर्मबन्ध नहीं होता यह यथार्थ है। यह भावकर्मके कर्तृत्वका निराकरण किया ॥४६॥

ज्ञानी कौन है और ज्ञानकी क्या महिमा है इसे नीचे लिखे कलशमे बहुत स्पष्टतया आचार्य कहते हैं—

परपरिणतिमुज्जत् लण्डयत् भेदवादान्

इदमुदितमलण्ड ज्ञानमुच्चण्डमुच्चैः ।

ननु कथमवकाशः कर्तृ-कर्मप्रवृत्ते-

रिह भवति कथं वा पौद्गलः कर्म-बन्धः ॥४७॥

अन्वयार्थ—(परपरिणतिम् उज्जत्) पर द्रव्यके सयोगजन्य विकारी परिणतिको त्यागकर (भेदवादान् लण्डयत्) विविध विकल्पोको दूर कर (इदम्) यह (अलण्डम्) अभेदरूप (ज्ञानम्) ज्ञान (उच्चैः उच्चण्डम्) अत्यन्त प्रकाशमान बेरोकटोक रूपसे (उदितम्) प्रकट हुआ है। ऐसी स्थितिमे (ननु) निश्चयसे (कर्तृ-कर्मप्रवृत्ते) कर्ता और कर्मपनेकी प्रवृत्तिके लिए (कथमवकाशः स्यात्) कहाँ स्थान है ? तथा (इह) इस ज्ञानावस्थामे (पौद्गलः कर्म-बन्धो वा) पौद्गलिक ज्ञानावरणादि कर्मोंका बधन भी (कथं भवति) कैसे होता है ? ॥४७॥

भावार्थ—ज्ञान जब इस अवस्थाको प्राप्त होकर जीवमे उदित होता है तब जीव शरीरादि नोकर्म, ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म, तथा रागादि भावकर्मके साथ अपनी अनादिकालीन मोहजन्य एकत्व परिणतिको छोड़ देता है। इतना ही नहीं—द्रव्यगुण-पर्यायादिरूप भेदविकल्पसे भी रहित हो जाता है तथा अत्यन्त उज्ज्वल प्रकाशमय अभेद आत्माका बोध करता है। ऐसे स्वात्मानुभव-शील आत्मामे रागादिभाव उदित नहीं होते। फलतः वह रागादि परभावोका कर्ता नहीं होनेसे कर्तृ-कर्मभावकी जो अनादिकालीन प्रवृत्ति थी, उससे स्वयं रहित हो जाता है।

यदि रागादि करता तो रागादिमय होता और उस कर्म निमित्तजन्य अशुद्धपरिणतिका कर्ता कहा जाता। पर ज्ञानी तो ज्ञानभावपरिणत है अतः ज्ञानभावका ही कर्ता है, रागादि पर-

१ परणमवि जेण दब्ब तत्काल तम्मयस्सि पण्णत्त ।

तम्हा धम्म परिणयो आदा धम्मो मुणेदब्बो ॥—प्रवचनसार, गाथा—८ ।

२ द्रव्य संग्रह गाथा ४५-४६ देखिये ।

भावोका नहीं। अपने अभेदरूप अखण्ड चैतन्यानन्द स्वरूप आत्माका अनुभव करता है^१—अतः आत्मद्रव्य गुणभेद, पर्यायभेद, या अन्य सोपाधि जन्य भेदभावोके विकल्पोसे रहित, निविकल्प रूप है। जिसे यह अवस्था प्राप्त है उसमे स्वकृतृत्व ही है परकृतृत्वका अभाव है। अतः वह न परका कर्ता है न पर उसका कर्म है। न पर उसका कर्ता है, न वह परका कर्म है। वह तो अपने चैतन्य भावका ही कर्ता है और उसीका भोक्ता है। कृतृत्व भोक्तृत्व प्रत्येक द्रव्यका अपनी निज परिणतिके साथ ही है। कृतृत्वकी तरह भोक्तृत्व भी अन्यके साथ नहीं है।

जब आत्मा निजात्माकी मर्यादामे है, परको ग्रहण ही नहीं करता—तब परके साथ सम्बन्ध ही नहीं है। ऐसी अवस्थामे पुद्गल कर्मका उसे बधन हो, भला इसका अवसर ही कहाँ प्राप्त है? अर्थात् वह निबन्ध ही है। इस कलशमे द्रव्यकर्मके कृतृत्वका खण्डन किया।

(६१) प्रश्न—ज्ञानकी इस अवस्थाको प्राप्त करनेका क्या मार्ग है। सहजमे तो ससारो जीवकी प्रवृत्ति रागादि तथा क्रोधादिकरूप पाई जाती है। उससे वह कैसे दूर हो? यह ससारावस्था कैसे मिटे? उपाय बताइए।

समाधान—प्रथम तो तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति आगमसे होती है, क्योंकि आगमके प्रणिपादक आचार्य वीतराग देवकी वाणीका ही अनुसरण करते हैं। अतः जिन वीतराग पुरुषोंने अखण्ड कैवल्य प्राप्त किया है उनकी वाणी से ही यथार्थ तत्त्वका बोध सम्भाव्य है। तत्त्वज्ञानकी यथार्थ ज्ञप्तिके बिना सन्मार्ग नहीं मिलता। कल्याणप्रद मार्गको पकड़नेके लिए, ज्ञानमे निर्मलता अवि-परीतपना अवश्य चाहिए, उसकी प्राप्तिका मार्ग आगमाम्नास है।

आत्म-कल्याणार्थीको आगमके आलम्बनसे यह तत्त्वज्ञान पहिले प्राप्त करना चाहिए कि “आत्मा शरीरसे भिन्न वस्तु है।” शरीर जड़ है, अचेतन है, जबकि आत्मा चैतन्ययुक्त द्रव्य है। आत्मा वण रस गंध स्पर्श शब्द रूप नहीं है, इसीलिए पाँचो इन्द्रियोके, जिनके विषय उक्त पाँचो हैं अगोचर हैं। पुद्गल-शरीर ही वर्ण-रसादिमान् है। इस शरीरका अन्तर्गते प्रत्येक प्राणीको नियमसे वियोग होता है। फिर भी आत्मा पुनः जन्मान्तर ग्रहण करती है। अनादिसे ही इस आत्माकी यही स्थिति रही है। नव-नव शरीर धारण करना और छोड़ना यही ससार है। इस जन्म-मृत्युसे आकीर्ण जगत्का छुटकारा ही मोक्ष है। जबतक पञ्चेन्द्रियोके विषयो तथा क्रोधादि कषायोंक वशीभूत हों आत्मभिन्न पदार्थोंमे राग-द्वेषको प्रवृत्ति है तब तक ससार बढ़ता है—कर्म बधनमे जीव पड़ता है। यदि यह अपने ज्ञानानन्द स्वरूपकी पहिचान कर ले, और यह विचार करे कि—“मैं एक अखण्ड अनन्त गुणोका भण्डार, जीव द्रव्य हूँ।” मैं रागादि विकार विहीन शुद्ध स्वरूप वाला हूँ। अन्य वस्तुओंसे मेरा कोई नाता नहीं है। मेरी निधि तो मेरे ज्ञान-दशनादि गुण हैं।” ऐसा विचार कर यदि अपना मर्यादामे ही रहे, उसीमे अपना उपयोग स्थिर करे तो अवश्य ही परके सपत्तिस, जो अनादिसे है, दूर होकर, अपनी दुःखमय ससारावस्था मिटा कर शाश्वत

१ अनुभव दो प्रकार का है। जगत्परिधि गुणस्थानोमे मोहका अभाव है, अतः रागादि परिणति भी अल्प है। वहाँ जीव-तत्त्व चित्तन के रूप मे आत्म-चित्तन या स्वानुभव करता है। जो मुनिजन सप्तमर्षि गुणस्थानोमे हैं, वे राग परिणतिके अभावमें, प्रत्यक्षतः, वीतराग स्वानुभव करते हैं।

सुखमयी निर्वाणकी भूमिका पर पहुँच जाता है। यही एक मात्र उपाय अपनी दुरवस्था मिटानेका है, अन्य नहीं।

अपनी ज्ञानमय अवस्थाको प्राप्त करनेके लिए जिस प्रकार अपने स्वरूपका तात्त्विक चिन्तन आवश्यक है, इसी प्रकार अपने भीतर पाए जानेवाले विकारी भावोंको दूर करनेके लिए उनका भी तात्त्विक चिन्तन आवश्यक है। उनके सम्बन्धमें भी यह विचार करना चाहिए कि “मेरे भीतर ये रागादि क्रोधादि भाव हैं सो ये मेरे निज स्वभाव नहीं हैं।” ये तो पूर्वकर्मके उदय विपाक जन्म है। जो अन्यके निमित्तसे उत्पन्न भाव हैं, वे मेरे स्वाभाविक नहीं, किन्तु अस्वाभाविक भाव हैं। जो अस्वाभाविक हैं वे अस्वास्थ्यकर हैं—बोमारी हैं। इस बोमारीको दूर करना होगा। ये भाव अपवित्र हैं—आत्माको मलिन करते हैं—अस्थायी भाव हैं—क्योंकि बनते मिटते रहते हैं, और दुखकी परम्पराको चलाते हैं। इनसे ही ममता है।”

इस प्रकार रागादि परभावोंकी अवस्थाका तत्त्वबोध हो तो उनसे विरक्तता होती है। इनसे विरक्त हुए बिना तथा आत्मस्वभावको खिंचे बिना आत्मानुभव नहीं होता। आत्मानुभवके बिना सुखका मार्ग नहीं मिलता। समारी जीव मिथ्यादृष्टि रहकर मिथ्याज्ञानी और आचार भ्रष्ट हो ससार परिभ्रमण हो करता है। अतः कल्याणार्थीको परमे विरक्तता प्राप्त करना स्वहितके लिए आवश्यक है।

इस प्रकार भावकर्मके तथा द्रव्य कर्मके कर्तापनासे रहित आत्मा ही ज्ञानी बनता है ऐसा अग्रिम कलशमें लिखते हैं—

इत्येवं विरचय्य संप्रति परद्रव्यान्निवृत्तिं परं
स्वं विज्ञानघनस्वभावमभयादास्तिघ्नुवानः परम् ।
अज्ञानोत्थितकर्तृकर्मकलनात् बलेशान्निवृत्तः स्वयं
ज्ञानीभूत इतश्चकास्ति जगतः साक्षी पुराणः पुमान् ॥४८॥

अन्वयार्थ—(इति-एवं) पूर्वोक्त प्रकारसे (परद्रव्यात् परा निवृत्तिं विरचय्य) रागादि पर द्रव्यसे अत्यन्त निवृत्तिको प्राप्त हुआ तथा (विज्ञानघनस्वभावम् स्वम्) ज्ञानसे घनीभूत अपने निज स्वभावको (संप्रति) अब (अभयात्) निर्भय होकर (परम् आस्तिघ्नुवान) उत्तम रीतिसे स्वीकार करनेवाला तथा (अज्ञानोत्थितकर्तृकर्मकलनात्) अभी तक अपने अज्ञानके कारण परके अर्थात् कर्म-नोकर्म तथा भावकर्मके साथ जो कर्ता-कर्मका भाव था उस (बलेशात्) दुखसे (स्वयं निवृत्तः) स्वयं छूटा हुआ (जगतः साक्षी पुराण पुमान्) सर्व विश्वको साक्षात् करनेवाला, जाननेवाला यह पुराण पुरुष अनादि निघन आत्मा (इत ज्ञानीभूत चकास्ति) अब ‘ज्ञानका पुंज है’ ऐसा प्रतीयमान होता है ॥४८॥

भाषार्थ—भेदविज्ञानी मय्यदृष्टि ने जब जीवकी पवित्रता, जो अनादि कालसे द्रव्य स्वभावगत है उसे जान लिया, आसन्न भाव जो रागादि तथा क्रोधादि परिणाम, उनकी अपवित्रता अस्थिरता तथा अपने स्वभावसे विपरीतताका बोध कर लिया, तथा तदनन्तर पर स्वरूप रागादि-

भावो, तथा तन्निमित्तभूत रागादि कर्मों, और तदाश्रयभूत ससारके ममस्त साधनोको, अपनेसे सर्वथा भिन्न कर निज स्वभावमे प्रवेश किया—तब वह उत्कृष्ट वीतराग सम्यग्दृष्टि बना। पूर्वमे वह अपने अज्ञानके कारण विकारी भावोको करता था उनमे कर्तृ-कर्म सम्बन्ध टूट गया। अब उस महान् दुखसे निवृत्त होकर जगत्का केवल साक्षी मात्र रह गया, और इस प्रकार अपने स्वरूपमे घोभित होने लगा। वस्तुतः आत्मा रागद्वेषादि अन्तरङ्ग—विकारोका तथा शरीराश्रित-गौर-कृष्णादि तथा सुन्दर-असुन्दर रूप शरीरके परिणामोका कर्ता नहीं है क्योंकि वे परब्रह्माश्रित हैं। निज स्वभावाश्रित नहीं हैं।

जिसकी जिसके साथ व्याप्य व्यापकता होती है उन दोनोंमे ही कर्तृ-कर्म भाव होता है। अन्यमे नहीं। रागादिको उत्पत्ति अज्ञानो जीवके साथ व्याप्यव्यापक भाव रखती है। ज्ञानो आत्माके साथ नहीं। इसी प्रकार काला-गोरापना, सौन्दर्य-असौन्दर्य आदि, नोकर्म रूप शरीरके साथ व्याप्य-व्यापक भाव रखते हैं, क्योंकि शरीर वर्णादि विकार भावोमे नम्य है, आत्मा उनसे सर्वथा पृथक् है। पुद्गल द्रव्य जीवकी निजवस्तु नहीं है, उसके साथ जीवका केवल ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्ध मात्र है। चेतन्य स्वरूप यह आत्मा जगत्का साक्षी मात्र है, जानना उसका स्वभाव है, तथा जगत्का स्वभाव, ज्ञानमे ज्ञेयरूप होना है। इसीके अन्तर्गत पुद्गल द्रव्य भी उसका ज्ञेय है। इससे अधिक कोई सम्बन्ध पुद्गलके साथ जीवका नहीं है। इसी बातको निम्न पद्यसे आचार्य स्पष्ट करते हैं—

व्याप्य-व्यापकता तदात्मनि भवेन्नैवातदात्मन्यपि

व्याप्य-व्यापकभावसम्भवमृते का कर्तृ-कर्मस्थितिः ।

इत्युद्दामविवेकधस्मरमहोभारेण भिन्दंस्तमो

ज्ञानीभूय तदा स एव लसितः कर्तृत्वशून्यः पुमान् ॥४९॥

अन्वयार्थ—(तदात्मनि एव) तत् स्वरूप पदार्थोमे ही (व्याप्य-व्यापकता भवेत्) व्याप्य-व्यापक भाव होता है। (अतदात्मनि अपि नैव) किन्तु जो अतदात्मक है उनमे नहीं होता। जब अतदात्मकमे (व्याप्य-व्यापकभावसम्भवमृते) व्याप्य-व्यापक भावकी सम्भावना ही नहीं है तब (का कर्तृ-कर्म-स्थिति) उनमे कर्ता-कर्म भावकी स्थिति कैमे हो सकती है। (इति) ऐसी स्थितिमे (उद्दामविवेकधस्मरमहोभारेण) उत्कृष्ट जो विवेक उसका जो सर्वत्रासी तेज उसके भारसे (तम भिन्दन्) अज्ञानाधकारको भेदता हुआ (ज्ञानीभूय) स्वयं अपनेको ज्ञातपुज बनाकर (स एव पुमान्) वही आत्मा (तदा कर्तृत्वशून्य) तब परके कर्तृत्वमे रहित (लसितः) स्वयं शोभायमान होता है ॥४९॥

आचार्य—गुण-गुणीमे—द्रव्य-पर्यायमे—सामान्य-विशेषमे व्याप्य-व्यापकता है। ये तीनों भाव एक सत्तात्मक पदार्थमे ही सम्भाव्य है। भिन्न सत्तात्मकमे ये तीनों भाव नहीं पाए जाते। कोई भी द्रव्य अपनी सम्पूर्ण पर्यायोमे बराबर रहता है। अतः द्रव्यको 'व्यापक', और उसकी पर्यायोको 'व्याप्य' कहते हैं। यह 'व्याप्य-व्यापक भाव' एक द्रव्य और उसकी तत्स्वरूप पर्यायोमे पाया जाता है। पर जो भिन्न द्रव्य है उसका उन पर्यायोमे तत्पना नहीं है—अतत्पना है, अतः उस द्रव्यके साथ उन पर्यायोका व्याप्य-व्यापकपना नहीं पाया जाता है। तब उनमे कर्तृ-कर्मपना भी

कैसे सम्भवनीय हो सकता है ? कभी नहीं। इस सिद्धान्तके अनुसार जीव द्रव्य और पुद्गल द्रव्य भिन्न-भिन्न द्रव्य है, उनमें परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध तो पाया जा सकता है, परन्तु दो द्रव्योंकी पर्यायोमे परस्पर कर्तृ-कर्म भाव नहीं पाया जा सकता। कारण यह है कि—प्रत्येक द्रव्य अपनी पर्यायिका उत्पादक है, और यह उत्पत्ति उस द्रव्यसे तन्मय होती है। अतएव अपनी पर्यायोमे वह तन्मय है, उन पर्यायोमे वह सदा व्यापक रहता है। पर्यायें बदलती है पर द्रव्य उसमें वही रहता है, वह नहीं बदलता, अर्थात् अन्य-अन्यरूपमें जैसे पर्यायें बदल जाती है वैसे अन्य-अन्य पर्यायोमे द्रव्य भी अन्य द्रव्यरूप नहीं हो जाता। अतः उन एक द्रव्यात्मक पर्यायोके साथ उस द्रव्यका व्याप्य-व्यापकभाव होनेसे कर्तृ-कर्मभाव सुनिश्चित है। इसीलिए ज्ञानी जीव भी अपनी ज्ञानादि-पर्यायोसे तन्मय है, अतः ज्ञानपर्यायोका ही कर्ता है।

यद्यपि रागादि पर्यायोके साथ भी वह तन्मय दिखाई देता है, तथापि वे पर्यायें कर्मोदय सापेक्ष पर्यायें हैं। उनका बहुव्याप्य-व्यापकपना, कर्मोदय जो पुद्गलस्वरूप है, उससे है। अर्थात् जब-जब जहाँ जहाँ कर्मोदय होगा, तब-तब ही तहाँ-तहाँ ही रागादि विकार होगा। यदि कर्मोदय न होगा तो रागादि आत्मा में न होंगे। अतः सिद्ध हुआ कि रागादिपर्यायें पुद्गलकर्मके उदयके साथ व्याप्यव्यापकभाव रखती हैं। जब आत्मा परके साथ एकत्वपनेकी भूल करता है, तब रागादि होते हैं। अतः यदि उनके साथ व्याप्य-व्यापकभाव या कर्तृ-कर्मभाव है तो अपने स्वरूपको भूले हुए अज्ञानोके साथ है। ज्ञानी आत्माके साथ नहीं। अज्ञानभाव तो आत्माका स्वभाव नहीं, अतः स्वात्मानुभव करनेवाला ज्ञानी, कर्मोदयकी स्थितिमें भी विकार रूप परिणम नहीं होता। ऐसी स्थितिमें वह जब रागादि भावकर्मका कर्ता नहीं होता तो द्रव्यकर्मका कर्ता कैसे होगा ? द्रव्यकर्मका कर्ता तो अज्ञानी भी नहीं होता। केवल 'मैं परका कर्ता हूँ' ऐसी मिथ्या मान्यताके कारण वह अपनेको कर्ता कहता है यही उसका अज्ञान है और इस अज्ञानभावका कर्ता अज्ञानी जीव है ॥४९॥

आगे कहते हैं कि ज्ञानी रागादिका कर्ता नहीं है—

ज्ञानी ज्ञानन्नपीमा स्वपरपरणति पुद्गलश्चाप्यज्ञानं
व्याप्तुव्याप्यत्वमन्तः कलयितुमसहो नित्यमत्यन्तभेदात् ।
अज्ञानात्कर्तृ-कर्मभ्रममतिरनयोर्भाति तावन्न यावद्
विज्ञानाच्चिच्चकास्ति क्वचिदवयव भेदमुत्पाद्य सद्यः ॥५०॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानी) भेदविज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव (इमा स्वपरपरणतिम्) इस स्वात्मा और पर पुद्गलद्रव्यकी परिणति याने पर्याय परिणमनको (ज्ञानं अपि) पृथक्-पृथक् रूपसे जानता हुआ भी तथा (पुद्गल) पुद्गलद्रव्य (अज्ञानं अपि) स्व-पर परिणतिको नहीं जानता हुआ भी, दोनों द्रव्य (अन्तः व्याप्तु-व्याप्यत्वम्) परस्परमें अन्तर्व्याप्य-व्यापकभावको (कलयितुम् असहो) स्वीकार करनेमें असमर्थ हैं (नित्यम् अत्यन्तभेदात्) क्योंकि दोनों द्रव्योंमें परस्पर सदा अत्यन्त भेद है। ससारी अज्ञानी प्राणीको (अज्ञानात्) इस भेदज्ञानके अभावके कारण (अनयोः) इन दोनों द्रव्योंमें (कर्तृ-कर्मभ्रममति) कर्ता-कर्मभावकी भ्रमबुद्धि (तावत् भाति) तबतक ही प्रतीत होती है (यावत्) जब-तक (विज्ञानाच्चिच्च) सम्यग्ज्ञानकी उपोत्ति (क्वचिदवयव) करीतकी तरह (सद्यः) शीघ्र ही (अवयव) दियारहित होकर (भेदम् उत्पाद्य) दोनोंको अलग-अलग करके (न चकास्ति) प्रकट नहीं होती ॥५०॥

भाषार्थ—ज्ञानी पुरुष यह जानता है कि जीवद्रव्य और पुद्गलद्रव्य दोनोंमे यही सबसे बड़ा अन्तर है कि जीव अपनी परिणतिको जानता है, पुद्गलकी परिणतिको जानता है, पुद्गलकर्मकी उदयजय अवस्थाको जानता है, किन्तु पुद्गलद्रव्य न तो अपनी परिणतिको जानता है, न अपने परिणामके फलको जानता है, और न जीव और उसकी परिणतिको जानता है, क्योंकि वह अचेतन जड़ द्रव्य है। इस प्रकार परस्पर विरुद्ध लक्षण धारण करनेवाले जीव-अजीव दोनों द्रव्योमे, उनके गुणोमे तथा दोनोंकी पर्यायोमे, परस्परमे अत्यन्त भेद है। इसलिए उनमे एक दूसरेकी पर्यायोसे तादात्म्य सम्बन्ध स्थापित नहीं हो सकता।

प्रत्येक द्रव्यका अपनी पर्यायोसे ही तादात्म्य स्थापित है। अन्य द्रव्यकी पर्यायिके साथ कदाचित् भी तादात्म्य सम्बन्ध नहीं होता। तब जीवद्रव्यका पुद्गलकी पर्यायमे तथा पुद्गल द्रव्यका जीवकी पर्यायसे तादात्म्य कैसे हो सकता है ? इसके अभावमे अन्तर् व्याप्य-व्यापकपना भी दोनों द्रव्योकी पर्यायोमे नहीं बन सकती। अन्तर्व्याप्यव्यापकभावके अभावमे कर्ता-कर्मपना भी इनमे नहीं है। अतएव व्याप्यव्यापकभाव किसी भी द्रव्यका अपनी ही पर्यायोमे होता है यह बात पहिले भी बता चुके हैं। बहिर्व्याप्य-व्यापक भाव जहाँ पाया जाता है वहाँ निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध होता है। ऐसा व्यवहार यथाथं कार्य-कारणभाव का, या कर्ता-कर्मभावका नियामक नहीं होता। इसका विशेष खुलासा इस प्रकार है।

द्रव्य उपादान है, पर्याय उपादेय है। अर्थात् द्रव्य कारण है, पर्याय उसका कार्य है। द्रव्यके परिणमनको ही पर्याय कहते हैं। अतः प्रत्येक द्रव्यका कारणपना अपनी पर्यायिक प्रति ही है। अन्य द्रव्यकी पर्यायिके प्रति कदाचित् भी कारणपना नहीं हो सकता। पर्याय उपादेय है, इसका अर्थ यह है कि वह प्राप्तव्य है, याने प्राप्त होने योग्य है, प्रकट हाने योग्य है। वह पर्याय किसे प्राप्त होगी ? इस प्रश्नका समाधान है कि वह जिस द्रव्यका परिणमन है उसे ही प्राप्त होगी, अन्य द्रव्यको नहीं। उस द्रव्यके अंशोंमे (प्रदेशोमे) उस द्रव्यके गुणोको लेकर ही प्रकट होगी, अन्यके नहीं। इसीसे द्रव्यको उपादान कहते हैं और पर्यायको उपादेय।

यह उपादान-उपादेय भाव ही दोनोंका तादात्म्य सम्बन्ध कहलाता है। यद्यपि द्रव्य नित्य और पर्याय अनित्य हैं, ऐसा नयादेशसे कहा जाता है, तथापि द्रव्यको छोड़कर पर्याय उत्पन्न नहीं होती, और न पर्याय मात्रसे रहित कभी द्रव्य होता है। अतएव अपनी पर्यायोके साथ द्रव्यका तादात्म्य सम्बन्ध कहा जाता है। जिनमे तादात्म्य सम्बन्ध है ऐसी निज पर्यायोमे द्रव्य व्यापक है, तथा जिन पर्यायोमे द्रव्य व्यापक है वे पर्यायों उमेके लिए व्याप्य है।

जो अनेकत्र विस्तारको प्राप्त हो उसे व्यापक कहते हैं, और जहाँ जहाँ उसका विस्तार हो वे-वे स्थान व्याप्य कहलाते हैं। द्रव्य अनेक पर्यायोमे फैलाता है अतः द्रव्यको व्यापक, तथा जिनमे वह फैलाता है उन पर्यायोको व्याप्य कहा जाता है। इस रीति पर देखा जाय तो यथाथं अन्तरङ्ग व्याप्य व्यापकभाव, द्रव्य और उसकी पर्यायोमे ही पाया जाता है। इसीको परस्परका तादात्म्य सम्बन्ध कहना चाहिए। इनमे ही कार्य-कारण भाव है।

व्याप्यव्यापक भावका बहिरंग रूप, परद्रव्यकी पर्यायिके साथ माना जाता है। उनमे ही निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है। दोनोंको उदाहरण से विचारिए—(१) घट बनता है। मृत्तिकासे,

अतः इन दोनोंका परस्पर अन्तर्व्याप्यव्यापक भाव है। (२) वस्त्र बनता है सूतसे, अतः इन दोनोंमे भी अन्तर्व्याप्यव्यापक भाव है। इनमे उपादान उपादेय भाव भी कहा जा सकता है, तथा कार्यकारण भाव भी कहा जा सकता है, तादात्म्य सम्बन्ध भी कहा जा सकता है। इसी प्रकार जीव ज्ञानी है, ज्ञानोपयोगी है, चैतन्यकी मूर्ति है, अतः ज्ञानोपयोग उसकी परिणति है, कार्य है। उस परिणतिसे ही उसका तादात्म्य है।

यहाँ जिस प्रकार घड़ा बनानेवालेके साथ घटका व्याप्य व्यापकभाव यथार्थ नहीं है, तथा जैसे वस्त्र बनानेवालेके साथ वस्त्रका यथार्थ व्याप्य व्यापकभाव नहीं है, क्योंकि वे दो भिन्न द्रव्य हैं, घटकार चेतन है, घट अचेतन है। इसी प्रकार वस्त्र बनानेवाला चेतन है, वस्त्र अचेतन है। अतः विभिन्न लक्षण वाले होनेमे उनमे न उपादान-उपादेय भाव है, न तादात्म्य है, न कार्य-कारणभाव है, न कर्त्ता-कर्मभाव है। नो भी बिना घटकारके घट नहीं बनता, बिना जुलाहेके वस्त्र नहीं बनता, अतः इन दोनोंमे विभिन्नता होनेपर भी बहिर्व्याप्यव्यापकभाव है। इसे ही निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध कहा जाता है। व्यवहारन इनमे कार्य-कारण भी कहा जाता है।

इस प्रकार व्यवहार करनेवाला यदि परमार्थको जानता हुआ भी, विवक्षा विशेषसे ऐसा कहता है तो वह व्यवहारनयका ज्ञाता है, उसका प्रयोजना है। किन्तु यदि परमार्थको नहीं जानता, व्यवहार कथनको ही परमार्थ जानता है, तो वह भ्रम बुद्धिवाला मिथ्यादृष्टि है ऐसा जानना चाहिए।

जीव और पुद्गलकर्मका भी परस्पर अवगारूप अनादि सम्बन्ध है। तथापि उनका सयोग सम्बन्ध है, तादात्म्य नहीं है। उनमे एक दूसरेके निमित्तसे परिणमन भी देखे जाते हैं। उन परिणमनमे निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध अवश्य है, पर उपादान-उपादेयभाव, कर्त्ता-कर्मभाव नहीं है।

इनमे कर्त्ता-कर्मपनेका प्रतिभास यह जीव अपने अज्ञानभावसे करता आ रहा है। परन्तु यह भ्रममात्र है, यथार्थ नहीं है। यह अज्ञानमूलक भ्रमपूर्ण मति तभी तक रहती है जबतक जीवको स्व-परका विवेक नहीं जागता। विवेकीको वस्तुकी यथार्थताका बोध हो जाता है तब भूल मिट जाती है।

इनमे निमित्त नैमित्तिकभाव कैसे बैठता है, उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है। जब जीवके पूर्वोपाजित कर्मादयकी स्थितिमें, रागादि विकाररूप परिणमन होता है, तब कर्मादयको निमित्त कहते हैं, और जीवकी रागादि विकारी परिणतिको नैमित्तिकभाव कहते हैं। इसी प्रकार जब जीवके रागादिभाव होते हैं, तब नवीन कार्माणि पुद्गल वर्गणाएँ कर्मरूप बनकर, जीवके साथ सम्बन्धको प्राप्त होती हैं। यहाँ जीवके परिणाम निमित्त है, और पुद्गलकी जो कर्मरूप परिणति बनी, जो पहिले नहीं थी, वह उसका नैमित्तिकभाव है।

इस प्रकार परस्पर दोनोंमे यह निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध अनादिसे चला आ रहा है। इसीका नाम जीवका ससार है। इसी सम्बन्धका यदि नाश हो जाय तो उसे ही मोक्ष कहते हैं। इस सम्बन्धके कारण ही कर्मादयको जीवमें विकारका कर्त्ता, व्यवहारतः कहा जाता है। यथार्थमे विकार तो जीवमे जीवके कारण उत्पन्न होता है, पर वह बिना कर्मादयके नहीं होता, अतः उसे निमित्त कहते हैं। इसी प्रकार पुद्गलमे कर्मरूप अवस्थाको जीव उत्पन्न नहीं करता, वह तो

पुद्गलका परिणमन पुद्गलद्रव्यकी ही योग्यतासे होता है। पर जीवपरिणाम यदि निमित्तभूत न हो तो वह नहीं होता, यही इनका निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है। दोनों अपनी-अपनी पर्यायोके साथ तन्मय होनेसे यथार्थतः कर्ता हैं। द्रव्योकी वे पर्यायों ही कर्म हैं।

निश्चयनयकी दृष्टि इस यथार्थ तत्त्वको जानती है और ऐसा ही वर्णन करती है। साराश, जीव ही ससारके दुख उठाता है, तथा वही मोक्षके सुखका अधिकारी बनता है। यदि उक्त कथन निश्चयनयका यथार्थ न होता तो पुद्गलको भी ससारका दुख और मुक्तिका सुख लाभ होता। पर ऐसा नहीं है। अतः यह सिद्ध है कि स्वपरिणमनका कर्ता-भोक्ता आत्मा है और इसी प्रकार पुद्गल भी अपने ही परिणमनका कर्ता-भोक्ता है। अध्यात्म दृष्टिसे कर्तृकर्मभाव, एक द्रव्यमे, एक समयवर्ती माना गया है। कार्य कारण भाव आगममे पूर्वोत्तर समयवर्ती कहा गया है।

‘जीवने कर्म किया और कर्मका फल भोगा’ ऐसा भी शास्त्रोमे कथन आता है। वह व्यवहारनयसे कहा गया है परमार्थनयसे नहीं। उन आचार्योंने परमार्थको जानते हुए भी जगह-जगह व्यवहारनयका उपयोग करत हुए निरूपण किया है वह व्यवहारोक्तोको परमार्थ तक पहुँचानेके लिए ही किया है।

यदि पुद्गल ही जीवको रागीपर्यायमे परिणत करता है इसे यथार्थ माना जाय, तो पुद्गल दो द्रव्योकी पर्यायोका कर्ता होगा। एक अपनी कमपरिणतिका दूसरे जीवकी रागपरिणतिका। इसी प्रकार यदि जीवने कर्म बनाये ऐसा माना जाय, तो जीव अपने रागभावका तथा पुद्गलकी कर्म परिणतिका, ऐसे दो द्रव्योकी पर्यायोका कर्ता हो जायगा। परन्तु ऐसा कथन जिनेन्द्र वचनोसे विपरीत है। जब पुद्गल स्वयं राग-द्वेष भावमय नहीं होता, तब वह उसका कर्ता है यह कैसे कहा जा सकता है। इसी प्रकार यदि जीव, कर्म पुद्गलका कर्ता माना जाय तो उसे वर्णादिमय पुद्गलद्रव्यरूप बन जाना होगा। किन्तु ये दोनों बातें प्रत्यक्षसे ही विरुद्ध हैं। अतएव एक द्रव्य दूसरे द्रव्यको पर्यायोका यथार्थ कर्ता नहीं है, किन्तु जो द्रव्य जिस पर्यायसे तन्मय होता है वही उसका कर्ता होता है। अन्य द्रव्य नहीं। अन्य द्रव्य तो उसमे निमित्तमात्र हैं। घटकार घटका निमित्त है, कर्ता नहीं, क्योंकि वह स्वयं घटमय नहीं होता। इसी प्रकार जीव कभी पुद्गल नहीं होता अतः पुद्गलकर्मका कर्ता नहीं है, और न पुद्गल द्रव्य, जीवकी किसी पर्यायका कर्ता है, ऐसा सिद्धान्त निर्णीत होता है ॥५०॥

कर्ताकर्मपनेका नियमन परमार्थतः कैसा है, इसे आचार्य कहते हैं—

यः परिणमति स कर्ता, यः परिणामो भवेत् तत्कर्म।

य. परिणतिः क्रिया सा, त्रयमपि भिन्न न वस्तुतया ॥५१॥

अन्वयार्थ—(य. परिणमति स कर्ता) जो पर्यायसे तन्मय होकर परिणमता है, वही द्रव्य उसका कर्ता है। (य. परिणाम) और जो परिवर्तन हुआ है, (तत् त्वं कर्म भवेत्) वही उस द्रव्यका अर्थात् कर्ताका कर्म है। (या परिणति. सा क्रिया) उसम जा परिणति हुई है वही क्रिया है। (त्रयम् अपि) कर्ता कर्म क्रिया ये तानों भा (वस्तुतया भिन्न न) यथार्थमे जुड़ो-जुड़ो नहीं हैं, किन्तु तीनों एक द्रव्यरूप ही हैं ॥५१॥

भाषार्थ—निश्चयनयसे अर्थात् परमायसे द्रव्य, उसकी क्रिया, और क्रियाके आधारपर होनेवाले उस द्रव्यकी पर्याय, तीनों एक सत्तात्मक हैं। वे कथनमे तीन है, पर जुदी-जुदी सत्तात्मक नहीं है। 'उत्पाद-व्यय-ध्रौव्ययुक्त सत्' भगवान् उमास्वामीके इस सूत्रने तीनोंको मिलाकर ही एक 'सत्' कहा है। उन्होंने 'सत्' को ही द्रव्यका लक्षण 'सद् द्रव्यलक्षण' सूत्र द्वारा बताया है।

साराश यह हुआ कि जीव द्रव्य भी परिणमन स्वभावी है, और पुद्गल भी। जीव रागादि-रूप क्रिया करता है तब स्वयं रागी होता है। अतः जीवद्रव्य, उसकी क्रिया तथा रागपरिणति तीनों जीवसे अभिन्न है। यहाँ पूर्वमे जिस काल तक जीवने राग क्रिया नहीं की थी तब उसका कर्ता न था। जब जीव रागी हुआ तो रागपर्यायका कर्ता हुआ। राग पर्यायकी उत्पत्ति हुई। जब क्रोध रूप बना, तब रागकी पर्यायका व्यय हो गया, क्रोधरूप पर्यायकी उत्पत्ति हुई, तथापि जीव दोनों पर्यायोमे स्थित रहा। इस तरह उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य तीनों जीवकी सत्तामे ही रहे, यही एक सत्तात्मकता है। इसी प्रकार पुद्गल भी पूर्वमे जो कर्मरूप नहीं था वह अपनी अकर्म पर्यायको नष्ट कर, कर्मरूप बना। तब अकर्म पर्यायका व्यय, और कर्मपर्यायका उत्पाद हुआ, किन्तु पुद्गल द्रव्यपना दोनों अवस्थाओमे स्थित है। इस प्रकार उत्पादादि त्रयात्मक सत्ता पुद्गलमे रही। सभी द्रव्योके परिणमन इसी एक सुनिश्चित अकाट्य नियम पर होते हैं, इसलिए तीनों ही वस्तुमे भिन्न नहीं होते। परिणमन उनमे प्रति समय होता ही रहता है, वह कभी रुक नहीं सकता। यद्यपि इस परिणमनमे पर द्रव्यको पर्याय निमित्तभूत होती है, तथापि वस्तु अपने परिणमन स्वभाव के लिए उस निमित्तके लिए रुकेगी नहीं। रुक जाय तो परिणमन वस्तुका स्वभाव न होकर विभाव हो जायगा।

जो स्वाधीन हो वह स्वभाव कहलाता है, जो परके आधीन हो वह स्वभाव नहीं होता, वह विभाव होता है। सो विभावरूप परिणमन भी भले ही परके निमित्तसे हो परन्तु वस्तुकी परिणमनशीलता रूप स्वभावके अभावमे वह परके रहने पर भी नहीं होता। अतः सिद्ध है कि जीव अपने स्वभाव विभाव परिणमनमे स्वयं सक्षम है, उसमे परका कोई दोष नहीं है ॥५१॥

यह बात इस पद्यसे स्पष्ट ज्ञात होती है—

एकः परिणमति सदा, परिणामो जायते सबैकस्य ।

एकस्य परिणतिः स्यात् अनेकमप्येकमेव यतः ॥५२॥

अन्वयार्थ—(एकः सदा परिणमति) द्रव्य अकेला ही निरंतर परिणमन करता है। (परिणामः सदा एकस्य जायते) परिणमन भी सदा एकका ही देखा जाता है। (एकस्य परिणति स्यात्) परिणति क्रिया एक मे ही होती है। अतः सिद्ध है कि (अनेकम् अपि) कर्ता-कर्म क्रियाएँ अनेक होकर भी (एकमेव) एक ही है अनेक सत्तात्मक नहीं हैं ॥५२॥

भाषार्थ—जैसे मृत्तिका घट बनती है। उसमे घट रूप परिणमनको करनेवाली अकेली मिट्टी ही है, कुम्भकार नहीं। घट अवस्था मिट्टीकी हुई है, कुम्भकारकी नहीं। घट परिणमनमे परिणति रूप क्रिया मिट्टीमे हुई है, कुम्भकारमे नहीं। अतः जैसे यहाँपर तीनोंका अर्थात् कर्ता-कर्म और क्रियाका आधार मिट्टी ही है, उसमे निमित्तभूत कुम्भकार आधारभूत नहीं है, इसी प्रकार

जीव ही रागादिरूप परिणमनका कर्ता है पुद्गल कर्म नहीं। रागरूप परिणमन जीवमें होता है कर्ममें नहीं, तथा जीवमें ही रागादि क्रियाएँ होती हैं, कर्ममें नहीं^१। फलतः जीव ही इन तीनोंकी एकताका आधार है, कर्मादि अन्य द्रव्य नहीं। इससे सिद्ध हुआ कि न रागादिका कर्ता पुद्गल है, और न मोह ज्ञानावरणादि पुद्गल कर्मका कर्ता जीव है। प्रत्युत अपनी-अपनी पर्यायोंके कर्ता दोनों द्रव्य अपने परिणमन स्वभावके कारण, स्वयं हैं। उनमें एक द्रव्यकी पर्यायमें दूसरा, अर्थात् जीवकी राग पर्यायमें कर्मादयः, और पुद्गलकी कर्मरूप पर्यायमें जीवका राग परिणाम, निमित्त मात्र अवश्य है, पर एक दूसरेके कर्ता वे नहीं हैं। कर्ता स्वयं अपना-अपना द्रव्य है, क्योंकि पर्याय उसमें ही होती है ॥५२॥

दो द्रव्य मिलकर एक पर्याय नहीं बनाते इसका प्रतिपादन निम्न पद्यसे करते हैं—

नोभौ परिणमतः खलु, परिणामो नोभयोः प्रजायेत ।

उभयोर्नपरिणतिः स्यात् यदनेकमनेकमेव सदा ॥५३॥

अन्वयार्थ—(खलु) निश्चयसे (नोभौ परिणमतः) दो द्रव्य मिलाकर एक पर्याय नहीं बनाते (परिणामः उभयो न प्रजायेत्) एक परिणमन दो का नहीं होता (उभयो) दो द्रव्योंकी (परिणति) एक परिणति रूप क्रिया (न स्यात्) नहीं होती। (यत्) क्योंकि (अनेकम्) अनेक द्रव्य (सदा अनेकमेव) अनेक ही रहते हैं ॥५३॥

भाषार्थ—ऊपर के कलश में जो कहा गया था वह विधिपरक है। इस कलशमें निषेधरूपसे उसीका समर्थन किया गया है। यहाँ यह कहा जा रहा है कि दो द्रव्योंकी एक पर्याय नहीं होती, अर्थात् दो द्रव्योंको मिलकर एक पर्याय हो ऐसा नहीं होता। कोई पर्याय दो द्रव्योंके आधारपर नहीं होती, अर्थात् दो द्रव्योंमें रहती हो ऐसा भी नहीं है। इसी प्रकार परिणमन रूप क्रिया भी दो द्रव्योंकी एक ही हो ऐसा भी नहीं है।

(६२) प्रश्न—मनुष्य देव आदि पर्यायों, जीव और शरीर दोनोंकी मिश्रित पर्यायें हैं, अतः यह कथन तो विपरीत है, प्रत्यक्ष विरुद्ध है, क्योंकि जीव चेतन द्रव्य शरीर पुद्गल जड़ द्रव्य प्रसिद्ध है।

समाधान—व्यवहारसे दोनोंको मिलाकर मनुष्य पर्याय या देव पर्याय कहते हैं। पर जब द्रव्य दो हैं तब जीव अपनी मनुष्य पर्यायमें है, और शरीर अपनी मनुष्य पर्यायमें है। इसमें दो द्रव्योंकी अपनी-अपनी दो स्वतन्त्र मनुष्य पर्यायें हैं। “मृत मनुष्य” उसे कहते हैं जब मानव अपनी मनुष्य पर्याय समाप्त कर चुका है और सामने केवल शरीरकी मानवाकृति पड़ी है। जो पड़ी है वह शरीरकी (पुद्गलकी) मनुष्य पर्याय है—जीवकी मनुष्य पर्याय समाप्त हो गई। अतः सिद्ध है कि दो द्रव्योंकी सयोगी दो पर्यायोंमें एक मनुष्य पर्यायका मात्र व्यवहार था—प्रबार्थ में ऐसा नहीं था।

१. पुद्गल कर्म में पाई जाने वाला अनुभाग शक्ति भी, राग शक्ति या भाव कर्म है। ‘तत्सत्सी भाव-कर्म ‘पु’—गाम्मटसार कर्मकाण्ड गाथा ६ देखिये। तथापि यहाँ जीवगत रागके कर्ता, कर्म, क्रिया को दर्शा है।

(६३) प्रश्न—सेना-वृक्ष पर्वत-समुद्र-नदी-भवन-उद्यान-आदि समस्त पर्यायों अनेक जीव वा पुद्गल द्रव्योंसे बनी हुई देखी जाती हैं। बिना अनेक जीव तथा पुद्गलोंके, उनका उक्त व्यपदेश ही नहीं है, अतः सिद्ध है कि अनेक द्रव्योंमे एक परिणमन होता है।

समाधान—सेना-पर्वत-नदी-समुद्रादि एक पर्याय रूप नहीं हैं, किन्तु अनेक द्रव्योंकी अनेक पर्यायोंके समुदायमे उक्त व्यपदेश व्यवहारी जन करते हैं। सेना अनेक सैनिकोंकी समुदाय रूप सजा है। यदि प्रत्येक सैनिकको देखा जाय तो उसमे वे सब अनेक सैनिक हैं जो अपनी-अपनी पर्यायमे स्थित हैं। सेना मात्र सामान्य व्यपदेश है।

सामान्य दो प्रकारका होता है—एक द्रव्यगत सामान्य, दूसरा नानापदार्थगत सामान्य। जैसे एक व्यक्ति अपनी बाल-युवा-वृद्ध नानापर्यायोंमे व्याप्त रहा, वह अपनी नानापर्यायगत समानता-के कारण ही पहिचाना जाता है। यहाँ पर्यायोंकी विभिन्नता होने पर भी व्यक्तिका उसमे एकत्व है, इसे एक द्रव्यगत सामान्य कहते हैं। इसे ही ऊर्ध्वता सामान्य भी कहते हैं।

जहाँ नाना पदार्थोंमे समानता पायी जाती है, जैसे नाना सैनिकोंकी एक समान वेशभूषा, वह नानापदार्थगत सामान्य है। इसे तिर्यक् सामान्य भी कहते हैं। इसमे नाना व्यक्ति अपनी-अपनी पर्यायमे स्थित है, तथापि वे पर्याये समान आकार प्रकार या गुणोंको लिए हैं, उसमे समानताके अर्थ मे एकताका मात्र व्यवहार है, परमाद्यंसे वे एक नहीं हैं।

इसलिए मेना, वन, आदि गत सामान्यमे नाना द्रव्योंकी एक पर्याय नहीं है, किन्तु नाना द्रव्योंकी नाना पर्यायोंमे एकताका व्यवहार ही जनसाधारण करते हैं। व्यक्तिशः वे अनेक ही हैं। इस व्यक्तिपरक दृष्टिमे नाना द्रव्यगत सामान्य अवश्य हो ठहरता है। ऐसा सामान्य, स्वतन्त्र पदार्थके रूपमे, वैशेषिक मतमे स्वीकृत है, जैनमतमे उसकी स्वतन्त्र सत्तात्मक स्थिति नहीं है।

समानजातीय नाना पुद्गलोंकी स्कधात्मक पर्यायमे एक पर्यायपनेका भी व्यवहार शास्त्रोंमे वर्णित है। जीवपुद्गलको नर-नारकादि पर्यायमे, असमान जातीय दो द्रव्योंकी पर्यायका भी व्यवहार किया जाता है। तथापि समानजातीय हो या असमान जातीय, द्रव्य अनेक है अतः पर्याय भी वस्तुतः अनेक हैं।

(६४) प्रश्न—दो तथा अनेक द्रव्योंमे एक क्रिया देखी जाती है। जैसे हम हाथ पैर चलाते हैं तब आत्मा शरीर दोनोंकी एक हलन-चलनरूप क्रिया होती है। रेल, मोटर चलती है तो वह क्रिया रेल, मोटरमे समुदायात्मक नानापुद्गलों की एक क्रिया होती है।

समाधान—ऐसा नहीं है। जब हार पैर चलते हैं तब शरीरकी क्रिया, शरीरमे होती है, और जीवकी क्रिया जीवमे होती है। स्थानान्तर प्राप्ति दोनोंकी हुई अन दोनोंकी पृथक् क्रिया सिद्ध है। रेलके सभी डिब्बे अपनी पृथक्-पृथक् समान क्रियाओंमे परिणत हैं। 'गर्बकी क्रियाएँ' भिन्न-भिन्न हैं। उस समय उनमे क्रियाकी समानताके कारण एकताका मात्र व्यवहार है।

(६५) प्रश्न—जब आप ऐसा कहते हैं कि जब शरीरकी क्रिया जबमे होती है, वह आत्माकी क्रिया नहीं है, तो ऐसा माननेसे आप ससारमे पापका प्रचार करते हैं, क्योंकि चोरी-व्यभिचार-आदिक कर्म करनेवाला, सारा काम जब शरीरकी क्रियासे ही करता है, यदि वह क्रिया आत्माकी

नहीं है, तब वह न अपराधी है, न पापबन्धका कर्ता है। ऐसी मान्यतामें आत्माको नरकादि गति-का बन्ध ही न होगा, तब पापसे वह क्यों भयभीत हो ? फलतः पाप-प्रचारके लिए आपका यह मिथ्यान्त ही साधनभूत हो रहा है। अतः इसे छोड़कर, दो द्रव्योंकी भी एक क्रिया होती है ऐसा मानना ही उचित है।

समाधान—यह मानना नितान्त भूलभरा है। आत्मा और जड़शरीरको भिन्न-भिन्न क्रियाएँ कहना ही सत्य और यथार्थ है^१। चोरी और व्यभिचार शरीरकी क्रियाके आधारपर अनुमानित होता है कि इसकी आत्मा पापी है। आत्माकी पापक्रियाकी अनुमापक उसकी बाह्य क्रियाएँ हैं। बाह्यक्रियाका ही अर्थ शारीरिक क्रिया है। चोर या व्यभिचारी शरीरकी प्रायोगिक क्रियाके पूर्वमें ही चोरी और व्यभिचारके परिणाम करता है, और कर्मबन्धन उसे अपनी उस विकार परिणतिके कारण ही होता है। शरीरसे क्रिया तो पश्चात् होती है। आत्मविकार पूर्व होता है—अतः कर्मबन्धन तो शरीर क्रियाकी अनुत्पत्तिकी दशामें ही गया। यदि कोई चोरी और व्यभिचारका परिणाम करे, पश्चात् विघ्न आ जानेसे चोरी और व्यभिचाररूप शारीरिक क्रिया न कर सके, तो क्या वह कर्मबन्धको प्राप्त नहीं होगा ? अवश्य होगा। अतः दो द्रव्योंकी दो क्रियाएँ हैं ऐसा कथन ही पाप-पृथक्की यथार्थ स्थितिका बोधक है। यदि ऐसा न माना जाय तो पापका प्रचार अवश्य होगा। वह इस प्रकार कि कोई दिनरात व्यभिचार को इच्छा व चोरी-की इच्छा करनेवाला व्यक्ति है पर वह अनेक दिनोमें अपनी उक्त इच्छाओंके अनुसार, शरीराधार पर अबनक उक्त दोनों पाप नहीं कर सका, वह अपनेको न चोर समझेगा न व्यभिचारी समझेगा। वह तो अपनेको निरपराधी मानेगा, तथा अबोध मानेगा। पर यह मान्यता आगम विरुद्ध है।

लोकव्यवहारमें चूँकि सामान्य जन, अन्धके अन्तरगके वे परिणाम जिन्हें आत्माकी क्रिया या विकारी परिणति कहना चाहिए, नहीं जान पाते, अतः उनको अपने परिणामोके अज्ञात रहने पर, वह अपनेको निरपराधी कहता है। सामान्य जन उसके परिणामके अज्ञानके कारण उसे निरपराध मान भी लेते हैं। पर यह मान्यता अज्ञानमूलक है। यदि यह अन्धके ज्ञानमें आ जाय कि यह व्यक्ति ऐसे खोटे भाव रखता है, तथा उक्त पापकार्य करनेको ताकमें रहता है, तो वे भी उसे पापी मानेंगे ?

अतः सिद्ध है कि प्रत्येक जीव अपने परिणामोके विकारोके कारण पापी है। शरीर क्रियाके कारण नहीं। वह तो बादमें होती है, पर पाप तो पहिले ही हो चुका है। अतः यदि दो द्रव्योंका एक परिणमन, एक स्वामित्व, एक क्रिया मानी जायगी तो जब एक द्रव्य मात्रका, अर्थात् मात्र आत्माका विकारो परिणमन होगा, तब वह पापी होकर भी अपनेको पापी न मानेगा, ऐसी अनिष्टा-पत्ति आयगी।

अतः सिद्ध है कि (१) दो द्रव्योंका मिलकर एक परिणमन नहीं होता। (२) एक परिणमन-के स्वामी दो द्रव्य नहीं होते, तथा (३) दो द्रव्योंकी एक क्रिया नहीं होती ॥५३॥

कर्ता-कर्मकी अपेक्षा इसको स्पष्ट करते हैं—

१ ईर्ष्या समितिसे चलने वाले साधुके पांवछले आकर कोई जीव मर जाये तो साधुको, शरीर क्रिया मात्रसे, बंध नहीं होता।

नैकस्य हि कर्तारौ द्वौ स्तो, द्वे कर्मणो न चैकस्य ।

नैकस्य च क्रिये द्वे एकमनेकं यतो न स्यात् ॥५४॥

अन्वयार्थ—(एकस्य) एक कार्यके-परिणमनके (हि) निश्चयसे (द्वौ कर्तारौ) दो कर्ता (न स्त) नहीं होते । (एकस्य च) तथा एक कर्तकि (द्वे कर्मणो) दो कर्म (न) नहीं होते । (न च एकस्य द्वे क्रिये) एक द्रव्यकी दो क्रियायें नहीं होती । (यत) क्योंकि (एकम् अनेकम् न स्यात्) एक द्रव्य दो या अनेक द्रव्य नहीं होता ॥५४॥

भाषार्थ—किसी भी पर्यायिका कर्ता स्वद्रव्य ही होता है । दो द्रव्य मिलकर एक पर्यायिके कर्ता नहीं होने । जैसे जीव तथा पुद्गल कर्म दो द्रव्य हैं, वे मिलकर किसी एक पर्यायिके कर्ता हो ऐसा नहीं है । यदि ऐसा होता तो जैसे जीवमे रागादि विकार है, वैसे पुद्गल कर्ममे भी होते । अत एक पर्यायिका एक ही द्रव्य कर्ता है, दो द्रव्य नहीं ।

इसीसे यह भी सिद्धान्त स्वत फलित होता है कि एक कर्ताका प्रति समय एक ही कर्म होगा, वह दो कर्मोंका कर्ता नहीं होगा । क्योंकि कोई द्रव्य, अपना पर्यायिका भी कर्ता हो, और अन्य द्रव्यकी पर्यायिका भी कर्ता हो, ऐसे दो पर्यायोका कर्ता हो, ऐसा भी नहीं है । यदि ऐसा माना जायगा तो दूसरा द्रव्य कर्तृत्व विहीन हो जायगा और ऐसी श्रृंखला चलने पर ईश्वर कर्तृत्व का प्रसंग आयेगा जो जिनाराम सम्मत नहीं है ।

एक द्रव्यमे दो क्रियाएँ एक साथ नहीं हो सकती, एक ही क्रिया होगी । जो उसकी पर्याय होगी, तत्परिणमन रूप ही उसकी क्रिया होगी । जब अन्य द्रव्यके परिणमनरूप उसे परिणमना नहीं है, तब उस अन्य द्रव्य सम्बन्धी क्रिया भी अन्य द्रव्यमे ही होगी, उसमे नहीं ।

अत सिद्ध है कि एक द्रव्य, एक ही स्वपर्यायिका कर्ता है । एक कर्मका एक ही द्रव्य कर्ता है । एक द्रव्यमे एक ही स्व-परिणति क्रिया होती है क्योंकि एक एक ही रहेगा, वह अनेक नहीं हो सकता ।

उक्त ५१-५२-५३-५४, इन चारो पद्यो द्वारा यह सारांश निकलता है कि द्रव्य स्वयं कर्ता है, और वह केवल अपनी पर्यायिका ही यथार्थ कर्ता है । पर द्रव्यका और उसकी पर्यायिका कर्ता वह कदाचित् भी नहीं होता । पर द्रव्यको पर्याय, उसमे निमित्त कारण अवश्य होती है, तथापि द्रव्य अपनी पर्यायिका तो यथार्थ कर्ता है, अन्य द्रव्यकी पर्यायिके लिए वह मात्र निमित्त है । निमित्त यथार्थ कर्ता नहीं है । व्यवहारमे उस भी कर्ता कहा जाता है । यह कथन व्यवहारका ही है परमार्थ ऐसा नहीं है । ये चारो पद्य ही इस कथनमे आगम प्रमाण स्वरूप है ॥५४॥

तथापि अनादि कालसे जीवकी प्रवृत्ति इसके विपरीत है ऐसा भाव निम्न पद्यमे प्रदर्शित करते हैं—

आसंसारत एव धावति पर कुर्वेहमित्युच्चकैः

दुर्वार ननु मोहिनामिह महाहङ्काररूपं तम ।

तद्भूतार्थपरिग्रहेण विलयं यद्येकवारं व्रजेत्

तत् किं ज्ञानघनस्य बन्धनमहो भूयो भवेवात्मनः ॥५५॥

अन्वयार्थ—(आसंसारत एव) यह जीव अनादि कालसे ही अपने स्वरूपकी तथा यथार्थ

तत्त्वकी अज्ञानताके कारण (अह पर कुर्वे) 'मै परको करूँ' ऐसा मिथ्या विचार करके (उच्चर्यैः धावति) जोरोसे दौड़ लगाता है। आचार्य कहते हैं कि (मोहिनाम्) इन अज्ञानों मोहो प्राणियों का (इह महाहकाररूप तम) यहाँ महान् मिथ्या अहकार रूप यह अज्ञान (ननु दुर्वार) यथार्थम दुर्निवार है—कठिनासे दूर हो सकता है। (तदभूताद्यपरिग्रहेण) वह शुद्ध निश्चयके विषयभूत शुद्धात्माके आश्रयसे (यदि एकवार विलय व्रजेत्) यदि एक ही बार नष्ट हो जाय (तत्) तो (ज्ञानघनस्य आत्मन) उस ज्ञानीभूत आत्माको (भूय-) पुन दुबारा (अहो किं बधन भवेत्) अरे! क्या बधन हो सकता है? कदापि नहीं ॥५५॥

भाषार्थ—ससारी प्राणियोंको अनादिकालमें ही ऐसी दौड़ लग रही है कि परको ऐसा कर लूँ। मोही अज्ञानों पुरुषोंकी यह अज्ञानता दूर होना बहुत कठिन है।

पर सयोग तथा तज्जन्य विकारोमें ही यह जीव—ये मेरे हैं, ये मेरा भला-बुरा करते हैं, अथवा मैं इनका भला-बुरा कर सकता हूँ, ऐसी भ्रमपूर्ण मतिरूप हो रहा है। ससारी सभी जन ऐसा मान कर ही समस्त व्यवहार करते व उसे ही सत्य मानते हैं। अमुक व्यक्ति मेरे कजदार हैं, उन पर मेरा रूप्या है। मुझे दूसरोंका इतना देना है। वह मेरा शत्रु है, मेरे इन कामोमें विघ्न डालता है, इत्यादि नाना प्रकारके सकल्प विकल्प अपने मोह जन्य अज्ञान पूर्ण अहकारसे करते हैं।

(६६) प्रश्न—संसारके मन्यतापूर्ण सम्पूर्ण व्यवहारको आप मोहजन्य, अज्ञानपूर्ण मात्र अहकार कहते हैं, तो क्या आप ही एक वृद्धिमान् है? मारा संसार मूर्ख है? मन्य तो वह है जो सबके प्रत्यक्ष गोचर हो, अतः संसारियोंका उक्त कथन सत्य है। आपको यह एकमात्र कल्पना ही असत्य प्रतीत होती है।

समाधान—इसीसे तो कहा है कि यह महान् अहकाररूपी अज्ञान दुर्निवार है। महज ही दूर नहीं होता। मकान-बाग-बगीचा-व्यापारिक सस्थान—शत्रु-मित्र, ये सबके सब अपनी अम्बण्ड, नित्यानन्द, ज्ञानघन आत्मासे भिन्न वस्तुएँ हैं। इनका सयोग मोहो अपने विषय कषायरूप विकारोंके बशीभूत होकर रहता है।

यह तो सभी जानने हैं कि जो वस्तु जिसकी होती है वह उसमें जुड़ी नहीं हो सकती। जो जुड़ी हो जाती है वह उसकी नहीं थी, पर थी, सयोग मात्र थी। ससारी, परके सयोगक होने पर—या अपने प्रपन्न द्वारा परका सयोग जाड लेने पर—उन पर पदार्थोंमें "ये मेरे हैं" ऐसा स्वामित्व स्थापित करते हैं। उनका यह स्वामित्वका भाव गलत है। यदि वह उनका वस्तुतः स्वामी होता तो वे सदासे उसके पास होते। फिर उनका क्या विभाग नहीं होता। वे सब उसके अनुकूल ही चलते, प्रतिकूल कोई न चलता।

परन्तु देखा जाता है—कल मकान बनाया था, कुछ समय बाद व्यापारम घाटा होनेपर मकान साहूकारके यहाँ कर्जमें चला गया। जिस मकान पर राग था—स्वामित्व मानता था—आज उस पर दूसरेका स्वामित्व है, अब वह उसका स्वामी नहीं रहा, दूसरा उसका स्वामी है। सिद्ध हुआ कि यह स्वामित्व काल्पनिक था और दूसरेके पास भी स्वामित्व काल्पनिक ही है। पश्चात् जब ऐसा समय आता है कि दोनों आयु पूर्ण कर जते हैं तब मकान जहाँ खड़ा था, खड़ा है, अब चाहे जो उसका स्वामी बना, पर वह उसकी कल्पना मात्र होगी। मकानने किसीके

स्वामित्वको कभी स्वीकार नहीं किया। वह तो अपना स्वामी स्वयं रहा। स्वयंके अस्तित्व पर रह रहा है और रहेगा। एक दिन वह भी धरतीमें मिल जायगा तब उसके स्वामित्वके दावा करनेवाले खड़े-खड़े उसके खड्गहुरको देखेंगे। उसे नष्ट होनेसे कोई बचा न सकेगा। बाग-बगीचे सस्थान सदा किसीके पाम नहीं रहे। वे सब अपनी-अपनी पर्यायोमें यथासमय विलीन हुए। उन पर स्वामित्वका दावा करनेवाले अहकारी, अपनी-अपनी आयुके अन्तमें उनमें वियुक्त हो, अपनी गत्यनुसार पर्यायान्तरको प्राप्त हुए।

यह सब प्रत्यक्ष दिखाई दे रहा है। इसे सत्य न मानकर काल्पनिक स्वामित्वको सत्य मानना, यही तो मोही अज्ञानी जीवोका भ्रम है। जैसे स्वप्नमें सम्पदा पाकर कोई धनी बना, और उसे उसमें बहुत बड़ा अभिमान पैदा हुआ। स्वप्न भग होनेपर, अरे यह स्वप्न कल्पना थी सो स्वप्न तो मिटना था, यथार्थ तो सामने है, जागने पर व्यक्ति इसे ऐसा मानता है। इसी प्रकार यह जगत् भी स्वप्नके समान काल्पनिक है। यद्यपि हमें दिखाई देनेवाली सभी वस्तुएँ सत्य हैं, छोटे द्रव्य सत्य हैं, उनकी समय-समय पर होनेवाली पर्याय तत्कालमें सत्य हैं, सयोगी भाव भी होते हैं अतः सत्य वे भी हैं। तथापि सम्यग्ज्ञान होनेपर, जब स्वपर भेद भासित होता है, तब इनक सम्बन्धसे होनेवाले राग द्वेष, अहकार सब मिथ्या हैं, ऐसा ज्ञानी पुरुषको भान होता है।

ऐसा कहना चाहिए कि नशा करनेवालेको नशेकी हालत में जो रग चढ़ता है, उसमें वह मग्न रहता है, उसे ही यथार्थ मानता है, और सबको झूठा मानता है। पर नशा उतरने पर उसे कोई बताव कि नशेमें “तुम ऐसा प्रलाप करते थे” तो वह स्वयं कहता है कि मैं उस समय ‘आपमें’ नहीं था। इसी प्रकार मोहके नशेमें भी यह ममारी जो कुछ करता है, और जो उसकी मान्यताएँ बन जाती हैं, वह उन्हें सत्य मानता है। जब परको अपना बनाते-बनाते वे अपने नहीं बनते, तब उसे तत्त्वज्ञान जागता है कि मैं व्यर्थ इन्हें अपने मानता था। यह सब मेरा भ्रम था। ‘मैं भी आपमें नहीं था’।

भ्रम अवस्थामें, यह भ्रम है—ऐसा भासित नहीं होता। नशेमें व्यक्ति यह नहीं जानता कि मैं नशेमें हूँ। सोता हुआ व्यक्ति उस कालमें यह नहीं जानता कि मैं सो रहा हूँ। मूर्च्छित व्यक्ति मूर्च्छा की बेहोशीमें यह नहीं जानता कि मैं बेहोश हूँ। यदि इन अवस्थाओंमें उसे यह होश रहे कि मैं क्या हूँ, और यह निद्रा है, या नशा है, तो समझिए कि उसे नशा चढ़ा ही नहीं। वह जागता है, सोता ही नहीं। नशा ता वही कहा जाता है और निद्रा भी गहरी वही है कि व्यक्ति लुट जाय, पर उस अपनेपनका कोई ज्ञान न हो। ज्ञान तो उसे नशा उतरने—निद्रा भग होने—स्वप्न टूटने—मूर्च्छा दूर होनेपर ही होता है। इसी प्रकार ससारी मोही अज्ञानीको, उस दशामें यदि गुरु सच्चा उपदेश देते हैं, तत्त्वज्ञानकी स्थिति उनके सामने रखते हैं, तो उस ऐसा लगता है कि मैं तो यथार्थ सत्य हूँ और ये गलत हैं, स्वयं चक्कर में है। इसीसे घर द्वार छोड़ गली गली भटकते हैं।

रागी वैराग्यको समझ नहीं पाता। वह समझता है कि मात्र इन्हें भोगोपभोग प्राप्त नहीं है, या उनका वियोग हो गया है, अतः इनका यह वैराग्य, स्मशान वैराग्य है। साधन सम्पन्न हाते ता ये भी ऐसा न कहते। ऐसा मान्यताको भ्रमपूर्ण स्थितिमें ही ऐसे प्रश्न उठते हैं। किन्तु जब परिस्थिति वश—जन्हे अपना मानता था वे अपना नाता ताड़ देते हैं, जिनका सचय किया

था, उनका सयोग कारणविशेषसे छूट जाता है। अर्थात् कर्जके कारण, घाटेके कारण, लुट जानेके कारण, सरकारी कानूनके चंगुलमें फँस जानेके कारण, जब वह उन सगृहीत पदार्थोंके स्वामित्वसे और उनके भोगोपभोगसे वियुक्त हो जाता है—तब ये मेरे है—यह स्वप्न टूट जाता है, और उनके वियोगमें दुखी होता है। इस स्थितिमें जो जाग जाता है वह ज्ञानी पुरुष, इस स्थितिका लाभ उठाकर, भ्रमका परित्याग कर, आत्मकल्याण कर लेता है।

जिनकी मोह निद्रा इस मारके बाद भी नहीं खुलती, वे यद्यपि चली जानेवाली सम्पत्तिके वियोगसे ठगए हैं, तथापि यह कांठी मेरी थी, सस्यान मेरे थे, बन्धु मेरे थे, यह जमीन मेरी थी, यह गाँव मेरा था, मैं इनका स्वामी था, ऐसी भूतकालकी रागकी सामग्रियोंका याद करके रागी बनता है। साथ ही अब पुनः प्रयत्न करूँ कि ये मेरे ही पास आ जावें, अथवा दूसरा मकान बना सकूँ, खरोद सकूँ, घर बसा सकूँ, पत्नीका वियोग हो गया है—दूसरी शादी कर सकूँ। किसीको धरमे रख लूँ। मेरे पुत्र वियोग हो गया है अब फिर पुत्र हो जाय। यदि हानेकी स्थिति नहीं है तो मोही किसीके पुत्रको गोद लेकर, ये मेरा पुत्र है, ऐसा मान लेता है। पुत्रको, जो गोदका है, उसे कहता है कि तुम जिसके पुत्र अभी तक थे, अब उसके नहीं हो, मेरे हो। वे तुम्हारे पिता नहीं, अब मुझे पिता कहो। पिताको जगह मेरा नाम लिखाओ। इन सब मिथ्या धारणाओंको सही बनानेका असफल प्रयास करता है। अपनेको भ्रमपूर्ण स्थितिमें जान बूझ कर रखते हुए भ्रमको सत्य, और सत्यको भ्रम मान लेनेका स्वयं दुराग्रह कर, अपनेको धोखेमें रखकर आनन्दित होता है। यह सब मोहको अर्थात् अज्ञान भावकी महिमा है।

आचार्य इन सब स्थितियोंको देखकर कहते हैं कि मोही जीवोका यह परम अहंकारका मिथ्याज्ञान दुर्निवार है। तथापि यदि जीव एक बार भी निश्चयनयसे, द्रव्याधिक दृष्टिसे, पदार्थके अनाद्यनन्त असली रूपको देखे, और नाशवान् पर्यायीको अस्थिरताका बोधकर उन्हें स्थिर रखनेका, तथा परपर्यायीको अपनानेका उसका जो प्रयत्न है, उसकी खोखली स्थितिका ज्ञान कर, इस मोह मिथ्यात्वको भी दूर कर सके, तो उसे अपने यथार्थ ज्ञानानन्द स्वभावका दर्शन हो जायगा। ऐसी स्थितिमें उस ज्ञानघन आत्माको पुनः कमका बन्धन नहीं होगा। आचार्य ससारी प्राणीपर करुणाकर, उसकी पर्यायविमूढताको छुड़ाकर, उसे द्रव्यदृष्टिमें पदार्थका त्रैकालिक स्वरूप दिखाना चाहते हैं, जिससे उसका भ्रम दूर हो और वह अपना कल्याण कर सके ॥५५॥

उक्त सब कथनका क्या निष्कर्ष है उसे निम्नपद्यमें बताते हैं—

आत्मभावान् करोत्यात्मा परभावान् सदा परः ।

आत्मेव ह्यात्मनो भावाः परस्य पर एव ते ॥५६॥

अन्वयार्थ—(आत्मा) जीव (आत्मभावान्) अपने शुद्ध या अशुद्धभावोंको (करोति) करता है। (परः) तथा आत्मभिन्न परद्रव्य (सदा) सदाकाल (परभावान्) परभावोंको अपने शुद्धाशुद्ध-पर्यायीको (करोति) करता है। (आत्मन हि भावाः) आत्माके परिणाम तो (आत्मा एव) आत्म-द्रव्यरूप ही है, तथा (परस्य ते) परद्रव्यके वे परिणाम (पर एव) परद्रव्यरूप ही हैं ॥५६॥

भाषार्थ—ऊपरके कलशमें वर्णित प्रकारसे यह निरविवेक हो गया कि दो द्रव्योंमें परस्पर सयोग सम्बन्ध, तथा निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धके रहते हुए भी, जीवके जो भी, परिणाम शुभ या

अशुद्धभाव, अशुद्धभाव, अथवा परकी उपाधि निरपेक्ष शुद्धभाव होते हैं, ये जीवद्रव्यरूप हैं, क्योंकि जीवमे ही उनकी स्थिति देखी जाती है।

जीवसे भिन्न पुद्गल अथवा अन्यद्रव्य हैं उनके जो भी परिणमन होते हैं, वे अपनी स्वद्रव्य-की मर्यादामे ही होते हैं, अतः वे परिणमन तद्द्रव्यस्वरूप ही हैं, आत्मरूप नहीं। अतः कार्माण-वर्गणावोका ही कर्मरूप याने ज्ञानावरणादिरूप परिणमन होता है, आत्माका नहीं।

यद्यपि मिथ्यात्व-रागादि जीवके परिणाम हैं—जीवमे ही होते हैं। तथापि कर्मोपाधिके बिना वे शुद्धजीवमे नहीं होते। जिस कर्मकी उपाधिमे ये भाव होते हैं, उस कर्ममे भी तदुत्पत्तिमे निमित्ततारूप निजपर्याय होती है। अतः मिथ्यास्वरागादि क्रोधादिभावरूप परिणाम, जीवमे होते हैं। अशुद्धनिश्चयनयकी अपेक्षा उनकी गिनती जीवद्रव्यमे होती है—शुद्धनिश्चयसे नहीं। शुद्ध-निश्चयनय द्रव्यको परिवरहित, शुद्धद्रव्यके रूपमे देखता है, अतः उसकी दृष्टिमे रागादि आत्मामे नहीं है। पुद्गल निमित्त जन्य होनेमे उनकी गणना जीवमे नहीं है, पुद्गल-*, ऐसा उल्लेख ग्रन्थमे अन्यत्र किया है।*

तथापि यहाँ शुद्धाशुद्धनयका भेद न करके, जीवकी सत्तामे उत्पन्न सभी परिणमनोकी गणना जीवद्रव्यमे की है। इन जीवगत रागादिभावोकी उत्पत्तिमे निमित्तभूत कर्मपुद्गलद्रव्यमे, जो निमित्त-पनेको योग्यतारूप मिथ्यात्व-रागादि-क्रोधादिरूप अनुभाग शक्तियाँ हैं, वे पुद्गलद्रव्यसे तादात्म्य रखती हुई उसीकी सत्ताके परिणमनस्वरूप हैं, अतः उनकी गणना पुद्गलद्रव्यमे ही है।

फलतः राग-द्वेष-मोह आदि जीवरूप भी हैं और पुद्गलरूप भी है। जो जीवमे है वे जीवरूप, और पुद्गलकर्ममे जो अनुभाग शक्तिरूप हैं वे पुद्गलरूप है। उदाहरणके रूपमे देखिए—किसी फोटोग्राफरने आपका समुदायरूपमे फोटो लिया। चित्रमे आपका आकार आपको दिखाई देता है। यदि कोई पूछे इस चित्रमे जो अनेक व्यक्ति हैं, उनमे आप कौन हैं? तो आप अँगुलिके सकेतमे आपके रूपके आधारपर चित्र बता देते हैं कि 'मैं यह हूँ'। विचार कीजिए कि आप चित्रमे हैं क्या? यदि आप चित्रमे हैं तो वह तो बोलता नहीं है। जो बोल रहा है वह चित्रसे भिन्न है। इसमे सिद्ध है कि आपके चेहरेमे और चित्रमे समान आकार है, पर एक ही आकार नहीं है।

इसी प्रकार पुद्गलकर्ममे जो मिथ्यात्वोत्पत्ति मे निमित्तभूत बननेकी योग्यतारूप-अनुभागशक्ति है वह भी भावकर्म है, और जीवमे जो मिथ्याश्रद्धानरूप परिणाम है वह भी भावकर्म है, परन्तु जीवगत भावकर्म जीवकी पर्याय है और मोह तथा ज्ञानावरणादिकर्मगत भावशक्तिरूप परिणमन, पुद्गलद्रव्यका परिणमन है। इस तरह जैसे आप चेतनात्मक, और आपका चित्र अचेतनात्मक है। उसी प्रकार रागादि भी चेतन-अचेतनात्मक है।

इनमे से आत्मा अपने भावगत रागादि मोहादि विकार भावोका कर्त्ता है। भले ही वह उदयागत कर्मके निमित्तसे हो। पर कर्म जीवमे रागका कर्त्ता या उत्पादक नहीं है। यदि कहीं

ग्रन्थान्तरोमे कर्मोदयका जीवगत रागका कर्ता लिखा गया हो, तो वह व्यवहार नयाश्रित कथन है। निमित्त सापेक्ष कथन है। निमित्त निरपेक्ष वस्तुके परिणमनकी दृष्टिसे, वह उसी वस्तुका परिणमन है, उसीसे कथंचित् तादात्म्य रखता है, अन्यथा नहीं।

इसी तरह जीवका जिस समय रागादि रूप विकारी परिणमन हे, उस समय कर्मका उदय निमित्त मात्र है और उस रागादि परिणामोक निमित्तको पाकर कार्मणि वगणा रूप पुद्गल, स्वयं ज्ञानावरणादिरूप परिणमन करता है, वह पर्याय मात्र पुद्गल द्रव्यकी है।

इस प्रकार परिणमन कर्मवर्णाणां, जीवके साथ सम्बन्धको प्राप्त हो जाती है, पर उन ही जीवोंके बन्धको प्राप्त होती है जो पर द्रव्योंका कर्ता अपनेको मानकर, तथा अपने रागादिका कर्ता पर द्रव्यकी मानकर, वस्तु तत्त्वकी विपरीत श्रद्धा, विपरीत ज्ञान, और मिथ्या चारित्र्य रूप परिणमन करते हैं। जो तत्त्वज्ञानी है, स्व-परका भेद जानते हैं, वे अपने भावोंका कर्ता आपको मानकर, अपने अपराधको स्वयं स्वीकार कर, उसका सशोधन कर, कर्मबन्धने मुक्त होते हैं।

परको अपराधो माननेवाला, परको सुधारनेका विकल्प करता है। इसमें उसका आत्म-सुधार कभी नहीं होता। परमे उमका कर्तृत्व वस्तु स्थितिमें नहीं है, इसलिए परका कुछ कर पाता नहीं है। फलतः स्वयं सकलेश रूप रह कर, अज्ञानी अपनी ससार परिभ्रमणकी परम्पराको बढ़ाने वाले, मिथ्यात्व का बंध करता है। ज्ञानी जीव वस्तुको स्थितिको समझता है अतः वह परको पर वस्तु जान कर मोह नहीं करता, अतः बन्ध नहीं करता। वह वस्तुके स्वभावका मात्र ज्ञाता होता है। पर वस्तुके साथ उसका मात्र ज्ञेय-ज्ञायक भाव सम्बन्ध है। अतः वह ससारके सम्पूर्ण परिवर्तनको तन्मय व्यक्तिको तरह मात्र देखता है, उसमें लीन नहीं होता। इस प्रकारका भेद विज्ञानी, परसे विरक्त होकर परके कर्तृत्व भावको छोड़ देता है। अज्ञानी ससारमें भटकता है ॥५६॥

यही बात इस कलशमें स्पष्ट करते हैं—

अज्ञानतस्तु

सतृणाभ्यवहारकारी

ज्ञान स्वयं किल भवन्नपि रज्यते यः ।

पीत्वा

बधोक्षमधुराम्लरसातिगुदृष्ट्या

गा बोधिं दुग्धमिव नूनमसौ रसालाम् ॥५७॥

अन्वयार्थ—(य स्वयं ज्ञान भवन् अपि) जो जीव यद्यपि स्वयं ज्ञान स्वरूप है तथापि (अज्ञानतः तु) अपने स्वरूपकी न जानकर (सतृणाभ्यवहारकारी) तृण सहित अन्नको अन्न मानकर खाने वाले पशुकी तरह (रज्यते) जावक स्वभावमें आर जीवक विकारोंमें तथा निमित्त भूत द्रव्यकमम भेद न करके, दोनोंमें एकत्व मानकर राग करता है (असां) वह (बधोक्षमधुराम्लरसातिगुदृष्ट्या) दही, शक्कर आदिक खट्टे मीठे मिश्रित स्वादकी गुदृष्टासे (नून रसाला पीत्वा) शिखरिणोंका पीकर उसे (दुग्धमिव) दूध मानकर (गा बोधिं) गाय दुहता है। इसी तरह रागी रागको आत्मस्वभाव मानता है ॥५७॥

भावार्थ—यह जीव स्वभाव दृष्टिसे ज्ञान स्वभावी है पर अपना स्वरूप बोध न होनेके

कारण, अज्ञानो है। जैसे किसी व्यक्तिके घरमे पैतृक धन गडा है इस निधि का उसे ज्ञान नहीं है, अतः परायी सेवा करके निर्धनताका अनुभव करता है। यद्यपि वह धनी है पर अपने धनोपनके अज्ञानके कारण, निर्धनपनेको भोगता है। यदि उसे कोई ज्ञानकार बता दे कि तेरे पूर्वजोने बहुत सा धन तेरे घरमे अमुक स्थान पर गाड रखा है तू उसका स्वामी है, तो वह तत्काल अपने धनवान्पनेका बोध करते ही निर्धनपनेकी दोनता छोड देता है। यद्यपि उसे अभी वह धन प्राप्त नहीं हो सका, पर 'मैं धनी हूँ', ऐसी सुनिश्चित श्रद्धा हो गई, अतः दीनपना मिट गया है। इसी प्रकार अज्ञानी जीव, स्वरूपका ज्ञान न होनेमे, अज्ञाना हुआ दीनपनेको प्राप्त है। वह अज्ञानी पशु की तरह घास फूस मिले अन्नको ही मिलाकर खाता है। अन्न और घासके स्वादका भेदविज्ञान उसे नहीं है, इसीसे वह पशु अज्ञानी कहलाता है। स्वरूपक अज्ञानी जीवकी भी यही दशा है। वह जीव और शरीरके, या भाव कर्मके भेदको नहीं जानता। दोनोका एकत्व बोधकर, शरीर ही मैं हूँ, जो राग-द्वेष क्रोध है वह मैं ही हूँ, एषा मिश्रित स्वाद उसे आया है। उसे यह पता नहीं कि मैं नित्यानन्द स्वभावी हूँ, इसलिए शरीरको अपना रूप मानकर शरीरके नाशम अपना नाश, और शरीरकी उत्पत्तिमे अपनी उत्पत्ति मानकर, दीन हुआ भयभीत होकर दुखी होता है।

यदि उस निर्धनकी तरह इसे भी अपने ज्ञानधनका भान हो जाय तो इसका भी दीनपना छूट जाय। भले ही तत्काल वह ज्ञानका पूर्ण उपयोग न कर सके, पर श्रद्धामात्र होनेपर भी स्वभावका गौरव आ जाता है और दीनपना छूट जाता है। यह सम्यग्दृष्टिका स्वरूप है।

जैसे वही निर्धन, धन पानेपर उसका पूर्ण उपयोग कर, अन्तर बाहिर दोनोमे निर्धनपनेसे रहित हो जाता है। इसी प्रकार ज्ञानी भी ज्ञानभावमे रमण कर्मपर, वीतरागी हो, परमे पराङ्मुख हो, स्वोन्मुखस्वरूपका द्रष्टा सम्पूर्ण वशोसे रहित हो जाता है।

एक दूसरा दृष्टान्त ग्रन्थकार इस प्रकार घटित करते हैं कि कोई व्यक्ति, स्वाद भेदके अज्ञानको अवस्थामे, दूध-दही शक्करको मिलाकर बनायी गई शिखरिणीको पी रहा है, और उसे ही गायका दूध समझता है। मिश्रित स्वादकी गृह्यतासे उसे पी रहा है। उसे उन चोजोका भेदज्ञान नहीं है। वह यह विवेक नहीं कर पाता कि इस शिखरिणीमे दहीकी खटास तथा शक्करकी मिठास है, इस भेदज्ञानके अभावमे 'दूध पी रहा हूँ' ऐसा मानता है। अतः शिखरिणीके लिये गाय दोहता है। इच्छा पूर्ण नहीं होने पर दुखी होता है। इसी प्रकार अज्ञानी-शरीर तथा कर्मोदयजन्म विकारोको, और अपने ज्ञायकस्वभावका, भिन्न-भिन्न पहिचानता नहीं, किन्तु सबको मिलाकर एक मानकर उसमे ही रागी बना है। इसी अज्ञानसे दुखी हो रहा है।

द्रव्य कर्मके भेदोमे मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय आदि शक्तियाँ कही गई हैं। द्रव्य कर्मके उदयमे जोवमे भी मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय आदि भाव होते हैं। इस कारण द्रव्य कर्मको 'भावक' और ससारो, विकार परिणत आत्माको 'भाव्य' कहा गया है। अज्ञानी जीव इस भाव्य-भावक मे भेद ज्ञान नहीं करता तथा अपनेको उनसे अभेदरूप मानता हुआ स्वयको विकारी भावरूप अनुभव करता है। यही भाव्य-भावक की सकरता है।

इसी प्रकार ज्ञानमे जाने गये शीत उष्ण आदि धर्मोको, तथा ज्ञेय और ज्ञानके भेदके अभावमे शीत उर्वर आदि रूप परिणत अपने आपको, अभिन्न मानकर अनुभव करता है। शीत उष्ण

आदि पुद्गलके गुणोसे, अथवा शरीर आदिसे, अपने आपको अभिन्न मानना, अनुभव करना, यही भाव्य भावक की सकरता है। यही स्वरूपका अज्ञान है।

अज्ञानका भी बहुत बड़ा माहात्म्य है, जिससे जीव अपने स्वरूपको, जा आपमे है, अपनेसे अभिन्न हैं, उसे तो भूल रहा है और जो अपनेसे भिन्न अतदात्मक शरीरादि है उनसे अपनी स्थितिका या तो अभिन्न मानता है, अथवा उसे ही मैं हूँ, ऐसा मानता है ॥५७॥

इस अज्ञानके विलासको दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं—

अज्ञानान्मृगतृष्णिकां जलधिया धावन्ति पातु मृगाः

अज्ञानात्तमसि ब्रवन्ति भुजगाध्यासेन रज्जौ जनाः ।

अज्ञानाच्च विकल्पचक्रकरणाद्वातोत्तरङ्गाब्धिवत् ।

शुद्धज्ञानमया अपि स्वयममी कर्त्रीभवन्त्याकुला ॥५८॥

अन्वयार्थ—(अज्ञानात्) जल और तपाईं रेतकी चमकमे भेदज्ञानके अभावसे जनित अज्ञानके कारण (मृगा) हरिण (पातु) पानी पीने के लिए (जलधिया) जल समझकर, (मृगतृष्णिकाम्) तप्तरेतकी चमकती हुई आभाके प्रति (धावन्ति) दौड़ते हैं तथा (अज्ञानात्) रस्सी और सर्पका भेद ज्ञान न होने से (तमसि) अंधेरेमें (रज्जौ) रस्सीमें (भुजगाध्यासेन) सर्पका बोधकर (जन) अज्ञानी जन (ब्रवन्ति) भयभीत होते हैं। इसी तरह (स्वयम् अमी) ये जीव स्वयम् (शुद्ध ज्ञानमया अपि) यद्यपि अपने शुद्ध ज्ञानमय स्वरूप हैं तथापि (अज्ञानात्) स्वरूपके प्रति अपने अज्ञान भावके कारण (वातोत्तरङ्गाब्धिवत्) वायुके निमित्तको पाकर उछलने वाले ममूद्रकी तरह (विकल्पचक्रकरणात्) नाना विकल्पोमें उलझते हुए (आकुला) व्याकुल होकर (कर्त्रीभवन्ति) उनके कर्त्ता बनने की भावना करते हैं ॥ ५८ ॥

भाषार्थ—यह प्रसिद्ध है कि जहाँ नेतले मैदान हैं वहाँ रेत दोपहरमें सूर्यके तेजसे चमकती है। वह तपो हुई चमकदार रेत दूरसे ऐसी प्रतीत होती है कि वहाँ पानी भरा हुआ है। तृषानुर मृगादि पशु उमें पीनेको दौड़ते हैं। वहाँ पानी तो यथार्थ में है नहीं, तथापि अज्ञानके कारण उनमें उसे पानी समझ लिया। रेतकी इस चमकका इसीसे 'मृगतृष्णा' ऐसा नाम लोकमें पड़ गया है। ग्रीष्मके आतापमें पिपासासे दुखी मृग, जब उस मृग-मरीचिकाको पानी समझ दौड़ लगाता है, तब भीतर प्यासकी दाह, ऊपर सूर्यका तेज तथा नीचे तपाईं रेतका कष्ट, यह सब सहन करके भी, वहाँ जल न पाकर और भी तृषित होकर हाँफने लगता है। वह जैमे-जैसे आगे बढ़ता है वैसे-वैसे आगे-आगेकी रेत चमकसे पानीकी तरह दिखती है, तब और दौड़ता है। जब तक वहाँ पहुँचता है, तब तक और आगेकी रेत चमकनेके कारण भरे तालाबके जलका भ्रम उत्पन्न करती है। तृषानुर मृग उस मृगतृष्णाके पीछे दौड़ता-दौड़ता थक जाता है। शरीर सुस्त पड़ जाता है, गिर पड़ता है, और अन्तर्दाहकी अति वृद्धि हो जाने तथा उसे शमनके लिए एक बूँद पानी भी न पानेके कारण, प्राण त्याग देता है। इसी प्रकार यह ससारो प्राणी भी, भ्रमसे विषयो-के प्रति यह समझकर दौड़ लगाता है कि मेरी अन्तर्दाह मिट जायगी, पर वह तो मिटती नहीं, तथापि ऐसी दौड़से विषयोके चाहकी दाह बढती जाती है, और यह अन्तम उनका दास बना हुआ आकुल-व्याकुल होकर प्राण छोड़ देता है।

दूसरा दृष्टान्त है कि अँधेरे में न सूझ पड़नेसे किसी सर्पाकार से पड़ी हुई रस्सी को सर्प समझकर लोग भयभीत होकर भागते हैं। यद्यपि वहाँ भयका कोई कारण नहीं है—वह तो मात्र रस्सी है, तथापि अज्ञानके कारण मिथ्या अध्यवसायसे उसे सर्प मानकर लोग भयभीत होते हैं। उन्हें यदि रस्सीका स्पर्श हो जाय तो 'मुझे सर्पने डस लिया' ऐसे भ्रमसे प्राण भी त्याग देते हैं।

इसी प्रकार वस्तु स्वरूपका अज्ञानी प्राणी, अपने दुःख दूर करनेके वास्तविक उपायभूत निजके कर्तृत्व और परके अकर्तृत्वका ज्ञान न होनेसे—परको सग्रह करने—उसे अपने अनुकूल बनाकर उसके आलम्बनसे दुःख दूर करनेके भ्रमसे—परके कर्तापनेका व्यर्थ प्रयास करता है। जैसे मृगतृष्णामें जल असंभव है, वैसे विषयोमें तथा तत्कारणभूत पदार्थोंमें भी, सुख असंभव है। तथापि स्वरूपको परमें देखनेवाला मिथ्यादृष्टि जीव अपनी समझाल नहीं करता, किन्तु पर पदार्थों, शरीर-स्रो-मुत्रादि, धन-सुवर्णादि द्रव्योंका सग्रह करता है, समझालता है, और उन्हें अनुकूल बनानेका व्यर्थ प्रयास करता है। वह परद्रव्योंको न अपना बना सकता है न अपने अनुकूल परिणामा सकता है। जैसे शान्त स्वभावी ममूद्र वायुके सञ्चारसे क्षुब्ध हो जाता है, तथा अपनी सहज शान्तिको मिटाकर अशान्त बन जाता है, उसी प्रकार यह जीव भी अपनी सहज सुख शान्तिकी अवस्थासे भिन्न, अज्ञान जनित नाना विकल्पोको करता हुआ, परको करनेमें आकुलित हो दुखी होता है ॥५८॥

जो ज्ञानी होते हैं वे क्या करते हैं इस प्रश्नका समाधान निम्न पद्यसे आचार्य करते हैं—

ज्ञानाद् विवेकतया तु परमात्मनोर्यो जानाति हंस इव वाः पयसोर्विशेषम् ।

चैतन्यधातुमचल स सदाधिरूढो जानीत एव हि करोति न किञ्चनपि ॥५९॥

अन्वयार्थ—(य) जो पुरुष (ज्ञानाद् विवेकतया) ज्ञानके विवेकसे (हंस) जैसे हंस (वा-पयसो विशेषम् इव) जल और दूधका भेद करता है उस प्रकार (परमात्मनोः) स्व परका भेद (जानाति) जानता है (स) वह ज्ञानी (सदा) हमेशा (अचल) निश्चल रूपसे (चैतन्यधातु अधिरूढ) अपने चैतन्योपादान शक्ति पर आलम्बित होकर परको (जानीत एव) जानता ही है (न किञ्चन अपि करोति) किन्तु परका जरा भी कर्ता नहीं होता ॥५९॥

भावार्थ—जिसप्रकार अज्ञानी स्व-पर भेदको न जानकर, परका कर्ता अपनेको मानकर, उस अज्ञानके कारण परमें प्रयत्न करता है, किन्तु वस्तुस्थितिके विपरीत उसे न कर पा सकनेके कारण दुखी होता है। इस प्रकार स्व-पर भेद विज्ञानी दुखी नहीं होता। किन्तु वह ज्ञानी स्व-परका लक्षणभेद, गुणभेद, सत्ताभेद आदिसे, भेद जानकर जैसे हंस पानी मिले हुए दूधको चोच डुबाने मात्रसे दूध पानीको भिन्न कर, दूध-दूध पी लेता है, पानी छोड़ देता है, उसी प्रकार ज्ञानी शरीरादि परद्रव्योंको छोड़कर, निज ज्ञायक स्वभावको ग्रहण करता है। वह सदाके लिए अपने चैतन्य-धातुमय सत्ताका अवलम्बन कर—स्वभिन्न पदार्थोंको मात्र अपने ज्ञानका ज्ञेय बनाता है, अर्थात् मात्र उनको जाननेका कार्य करता है किन्तु उनका कर्ता नहीं होता ॥५९॥

ज्ञानकी महिमा ही श्रेष्ठ है—

ज्ञानादेव ज्वलनपयसोरौष्ण्यशैत्यव्यवस्था

ज्ञानादेबोल्लसति लवणस्वादभेदव्युदासः ।

ज्ञानादेव स्वरसविकसन्नित्यचैतन्यधातोः

क्रोधादेव प्रभवति भिदा भिन्दतो कर्तृभावम् ॥६०॥

अन्वयार्थ—(ज्वलनपयसो) अग्नि और जलमे (ओष्णशैत्यव्यवस्था) अग्नि उष्ण है, जल शीतल है, ऐसा निर्णय (ज्ञानादेव) ज्ञानसे ही होता है। (ज्ञानादेव) ज्ञानके द्वारा ही (लवणस्वाद-मेघबुवासः) व्यजनसे नमकके स्वाद भेदकी व्यवस्था (उत्लसति) प्रकट होती है। इसी प्रकार (स्वरसविकसत्) अपने निज चैतन्यरससे विकासको प्राप्त (नित्यचैतन्यधातोः) सदा चैतन्यरूप द्रव्यकी तथा (क्रोधादेशवः) क्रोधादि विकारोके (भिदा) भेद की व्यवस्थामे (कर्तृभावम् भिन्वती) आत्माके परकर्तृत्वके भावको भिन्न करती हुई (ज्ञानादेव प्रभवति) ज्ञानसे ही उत्पन्न होती है ॥६०॥

भाषार्थ—ज्ञान पदार्थोंके स्वरूपको यथार्थरूपमे देखता है, अत उमके द्वारा ही अग्नि द्वारा गरम पानीके स्पर्शमे—यह गर्मी अग्निकी है, जलस्वभाव तो शीतल है, ऐसे भेदकी भासना होती है। इसी प्रकार भोजन करनेवाला नानाव्यजनोका आस्वाद लेता हुआ भी, ज्ञानके द्वारा यह भेद जानता है कि इसमे नमकका यह स्वाद है, व्यजनका स्वाद इससे भिन्न है। इसी प्रकार अपने निजरससे अर्थात् अपने चैतन्यस्वभावसे जो परिपूर्ण है वह चैतनद्रव्य है। क्रोधादिभाव शुद्ध-चैतन्यरससे परिपूर्ण नहीं हैं, चैतनभावके स्वरूपसे उसके स्वरूपमे सर्वथा भिन्नता है, ऐसी भेदकी भासना सम्यक्त्वो जीवको स्वानुभवाश्रित भेद विज्ञानके द्वारा ही होती है ॥६०॥

(६७) प्रश्न—यहाँ कोई प्रश्न करे कि ज्ञान भाव और क्रोध भावका भेद ज्ञानी जानता है, और इसीसे ज्ञान भावका कर्ता है, तब रागादि भावका कर्ता क्या जीव नहीं है ?

इस प्रश्नका समाधान निम्न पद्यसे होता है—

अज्ञानं ज्ञानमप्येव कुर्वन्नात्मानमञ्जसा ।

स्यात्कर्तात्मात्मभावस्य परभावस्य न क्वचित् ॥६१॥

अन्वयार्थ—(एवं) इस प्रकार (आत्मा) जीव (आत्मान) अपनेको (ज्ञान अज्ञानम् अपि) ज्ञान और अज्ञान रूप (कुर्वन्) करता हुआ (अञ्जसा आत्मभावस्य) यथायमे आत्मभावका (कर्ता स्यात्) कर्ता होता है (परभावस्य) वह पर द्रव्यकी पर्यायका कर्ता (क्वचित्) कहीं नहीं होता ॥६१॥

भाषार्थ—ज्ञानरूप परिणति भी आत्माकी है और अज्ञानरूप अर्थात् रागादिरूप परिणति भी आत्माकी ही यथार्थमे है—जड़की नहीं। अतएव आत्मा अपनी दोनों प्रकारकी परिणतियोंका कदाचित् कर्ता है, किन्तु पर द्रव्य, अर्थात् शरीरादि पुद्गल द्रव्यका कर्ता वह कदाचित् भी नहीं होता ।

(६८) प्रश्न—रागादि भावको पुद्गलके भाव कहा गया था, यहाँ उन्हें आत्मभाव कहा गया है। वहाँ रागादिका कर्ता पुद्गलको कहा था, यहाँ आत्माको ही यथार्थ कर्ता कहा गया। ऐसा विरोध क्यों ?

समाधान—जहाँ रागादिको पुद्गल कहा गया है वहाँ शुद्ध निश्चयमे आत्माका व उसके कर्तृत्वका वर्णन है, अत उस दृष्टिसे आत्मा अपने शुद्ध चैतन्यका कर्ता है। रागादिक शुद्ध चैतन्य रूप नहीं हैं, अत इनका कर्तृत्व अशुद्धात्मार्थ है। इसका तात्पर्य यह है कि जीव जब मोह रागादि अज्ञान भाव रूप परिणत होता है तब वह अज्ञानी है, और उम समय उस अज्ञान भावको कर रहा है। अतः अशुद्धोपादानसे वह उस अज्ञान भावका कर्ता, अशुद्ध निश्चयनयसे है। ज्ञानी जीव

ज्ञान भाव ही करता है, रागादि नहीं करता, अतः यह शुद्ध नयमे ज्ञान भावका कर्ता है, रागादिका कर्ता नहीं है। इस प्रकार नय विभागसे दोनो वर्णन समझ लेने चाहिए, इनमे कोई विरोध नहीं है। अज्ञान भी ज्ञानकी विकारी परिणति है। रागादिसे युक्त होने पर उसी ज्ञानकी 'अज्ञान' संज्ञा होती है। किसी भी दशामे हो, आत्मा तो ज्ञान स्वरूप ही है। रागादि होने पर भी रागादि स्वभावी नहीं है तथापि जिस समय जिस पर्यायरूप परिणमता है, उस समय उस परिणमनका वही कर्ता होता है ॥६१॥

आत्मा ज्ञानं स्वयं ज्ञानं ज्ञानादन्यत् करोति किम् ।

परभावस्य कर्तात्मा मोहोऽय व्यवहारिणाम् ॥६२॥

अन्वयार्थ—(आत्मा ज्ञान) आत्मा ज्ञान स्वरूप वाला है (स्वयं ज्ञानं) अथवा आत्मा स्वयं ज्ञान ही है। (ज्ञानात् अन्यत्) ज्ञानसे भिन्न (किम् करोति) और क्या करता है? (परभावस्य) ज्ञानावरणादि या घटादि कमका (कर्ता आत्मा) कर्ता आत्मा है (अयम्) यह (व्यवहारिणाम्) व्यवहारी जनोका (मोह) मोह है, अथवा भ्रम है ॥६२॥

भाषार्थ—आत्मा उपयोग लक्षण वाला है, अतः स्वयं ज्ञानरूप है। ज्ञानमय है। सदाकाल चैतन्योपयोगरूप रहता है। शुद्ध दशामे शुद्ध ज्ञानोपयोग रूप है, और अशुद्ध रागादि युक्त दशामे भी अशुद्ध ज्ञानोपयोग रूप है। ज्ञानरूपताका परित्याग उसके कभी हो नहीं सकता है।

अनादिकालमे जब जीव निगोद जैसी क्षुद्र पर्यायमे रहा तब भी अक्षरानन्तभाग ज्ञान उसमे था। उम समय भी ज्ञानमे अनन्ताश थे। फिर अन्यान्य पर्यायोमे भी पर्याय-पर्याय समास, अक्षर, अक्षर समास, पद, पद-समास आदि रूपमे ज्ञान वृद्धिको प्राप्त होता गया। अन्तमे वही केवलज्ञानरूपमे प्रकट होता है।

इस तरह सदा काल ही यह आत्मा अपनी चैतन्य पर्यायोमे जगमगाता रहता है। जैसे अग्नि एक मात्र स्फुल्लारूपमे हो, या दावानलरूपमे सारे वनमे फैल रही हो, किन्तु उसका जो स्वरूप है वह छोटी बड़ी सब अवस्थाओंमे है। इसी प्रकार यह आत्मा सभी पर्यायोमे चैतन्य ज्योतिसे जगमगाता हुआ उस चैतन्यभावका कर्ता है, किन्तु शरीरादि व ज्ञानावरणादि पुद्गल भावोंका कर्ता कदाचित् भी नहीं होता यह निष्कर्ष है।

जैसे लौकिक जन घट-पटादिका कर्ता कुम्भकार या पटकार है, ऐसा शब्द द्वारा व्यवहृत कर, उनका कर्ता कुम्हार या जुलाहाको कहते हैं, पर ऐसा उनका कथन यथार्थ नहीं है, मात्र उपचार है। इसी प्रकार आत्मा इन्द्रियोका-शरीरका—तथा ज्ञानावरणादिका—कर्ता है, ऐसा कथन उपचारमात्र है। निमित्त कारण की अपेक्षा ऐसा उपचार होता है, पर वह परमार्थसे भिन्न है।

(६९) प्रश्न—घटपटादिकर्ता तो कुम्भकारादि है, भले ही आप उन्हें निमित्त कर्ता मानो। इसी प्रकार शरीरादि ज्ञानावरणादिरूप पुद्गलके परिणमनमे आत्मा निमित्त तो है, अतः उपादान कर्ता न मानो उसे निमित्तकर्ता तो मानो। उनमे निमित्त नैमित्तिक भाव तो है?

१ जिच्छयणस्य एव वादा अप्याणमेव हि करेवि ।

वेदयवि पुनो तं चैव ज्ञानं जप्ता दु अत्तार्ण ॥ —समयसार गाथा ८३ ।

समाधान—पहिली बात तो यह है कि पर्यायका यथार्थ कर्ता स्वद्रव्य है, परद्रव्य नहीं। परद्रव्य निमित्तमात्र होनेसे यथार्थकर्तापिनेका नाम नहीं पा सकता। उपादानकर्ता ही यथार्थ कर्ता है। रही उपचरित या निमित्तकर्ता की बात, तो यथार्थमे आत्माके तत्कालीन अशुद्धोपयोग व योग ही ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म परिणतिमे निमित्तभूत कर्ता कहे जाते हैं। जब आत्मा, योग या अशुद्धोपयोगपरिणत नहीं होता तब वह द्रव्य कर्मके परिणमनमे निमित्तरूप भी नहीं होता। जैसे घटपर्यायमे कुम्भकार सदा निमित्त नहीं है, किन्तु जिस कालमे उसकी इच्छारूप प्रवृत्ति तथा तद्विषयक उपयोग, और तदनुकूल मन-वचनकायकी क्रियाएँ होती हैं और यदि उस समय मृत्ति-कादि उपादान सामग्रीका संयोग होता है, तब वह घटका निमित्त कर्ता कहलाता है, सदा नहीं।^१

फलतः चेतनद्रव्य, जबद्रव्यकी पर्यायपरणतिका निमित्तकर्ता भी सदा नहीं होता, उसके तत्कालीन योग उपयोग ही निमित्तकर्ता होते हैं। आत्मा तो समय-समय अपने शुभ भाव और अशुभभाव करता है, अतः वह उन भावोंका कर्ता होता है। क्योंकि उनका भोक्ता वह है। यदि कर्ता न होता तो उनका फल भी न भोगता।^२

एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका यथार्थकर्ता इसलिए नहीं होता, क्योंकि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमे कोई नवीन गुणोत्पादन नहीं कर सकता। जो त्रिस गुणस्वभाववाला है, वह अपने गुणस्वभावरूप ही रहता है। अन्य द्रव्यके गुणस्वभावरूपमे बदलता नहीं है।^३

जब जीव पुद्गलमे अपने ज्ञानादि गुण नहीं दे सकता, तथा पुद्गल जीवमे अपने रूप रसादि गुण नहीं दे सकता, तब उसका कर्ता कैसे कहा जा सकता है। जीवके परिणाम रागादि रूपमे जब होते हैं, तब पुद्गल कार्मण-वर्गणा स्वयं ज्ञानावरणादिरूप परिणत हो जाती है। इसी प्रकार पुद्गलकर्मका जब उदयावस्थारूप निमित्त हो, तब जीव स्वयं रागादिरूप परिणत हो जाता है। ऐसी अवस्थामे परस्परकी निमित्ततामात्रसे इन्हे कर्ता कहना उपचारमात्र है, परमार्थ नहीं है। व्यवहारतः ऐसा उपचरित कथन करता है ॥६२॥

यहाँपर प्रश्नोत्तररूप कलश आचार्य स्वयं उपस्थित करते हैं—

जीवः करोति यदि पुद्गलकर्म नैव,
कर्त्ताहि तत्कुशत इत्यभिज्ञकृत्येव ।

एतर्हि तीव्ररयमोहनिवर्हणाय
संकीर्त्यते शृणुत पुद्गलकर्मकर्तृ ॥६३॥

अन्वयार्थ—(यदि जीव पुद्गलकर्म नैव करोति) यदि जीव पुद्गलकर्म नहीं करता (तर्हि कस्तत् कुशते) तो कौन उसे करता है ? (इत्यभिज्ञकृत्येव) ऐसी आशकासे ही अब (एतर्हि तीव्र-

१ जीवोण करेदि चड णेव पड णेव सेसगे दब्बे ।

बोगुवबोगा उप्पादगा य तेसि हवदि कत्ता ॥

—समयसार गाथा १००

२ यं भाव सुहमसुह करेदि आदा स तस्स खलु कत्ता ।

तं तस्स होदि कम्म सो तस्स दु वेवगो अप्पा ॥

—समयसार गाथा १०२

३. जो जम्हि गुणो दब्बे सो अणम्मि दु ण सकमदि दब्बे ।

सो अण्णमसंकोतो क्ह तं परिणामए दब्बं ॥

—समयसार गाथा १०३

रयमोहनिवर्हणाय) प्रश्नकर्त्तक तीव्र वेगवाले मोहको दूर करनेके लिए (पुद्गलकर्म कर्तुं) पौद्गलिक कर्मोंका कर्ता (संकीर्त्यते) कहा जाता है (भृगुसूत्र) सुनो ॥६३॥

भाषार्थ—जीव ही घट-पटादिका कर्ता है, क्योंकि वह चेतन है। इसी प्रकार वही पुद्गल कर्मका कर्ता भी है। अचेतनद्रव्य अचेतन होनेसे ही कर्ता नहीं बन सकता, इस विभ्रमको दूर करनेको आचार्य कहते हैं कि कर्मका कर्ता पुद्गल है, जीव नहीं है।

कहा जा चुका है कि जीव चार कारणोंसे बन्धको प्राप्त होता है। मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग। ये चारों बन्धके कारण हैं। ये चार सामान्य प्रत्यय हैं। इनके विशेष भेद प्रथमसे लेकर तेरहवें तक गुणस्थान है।

प्रथम गुणस्थान मिथ्यात्वकी मुख्यताके कारण बन्धकर्ता है। दूसरे, तीसरे, चौथे गुणस्थानोंमें अविरतिकी मुख्यता है। इनमें मिथ्यात्व भाव नहीं है। दूसरे व तीसरे गुणस्थानमें सम्यक्त्व भाव भी नहीं है, तथापि इन दोनोंमें अविरति परिणाम ही मुख्यतासे बन्धका कारण है। पंचम गुणस्थान देशविरति रूप है। यहाँ एकदेश अविरति है। षष्ठादिगुणस्थानोंकी गणना कषायाधीन गुणस्थानोंमें की है। अतः दशम गुणस्थान तक कषायोदय बन्धका कारण है। ग्यारहवाँ, बारहवाँ, तेरहवाँ गुणस्थान योगके कारण बन्धकर्ता है। इस तरह उन सामान्य चारके भेद इन तेरह रूप होते हैं।

शुद्ध निश्चयसे तो जीवमें गुणस्थान, मार्गणास्थान, जीवसमासादि कोई भेद नहीं हैं। क्योंकि ये कर्मके उदयादि निमित्त जन्य भाव हैं, अतः ये शुद्ध नयाश्रित जीवके परिशुद्ध स्वभावसे सर्वथा भिन्न हैं।^१ तर्क यह है कि जो शुद्ध चेतन्यसे भिन्न है, वह चेतनके विपरीत 'अचेतन' है। फलतः इस तर्कके आधारपर एकसे लेकर तेरह गुणस्थान तक सभी गुणस्थान अचेतन हैं। पुद्गल कर्मोदय निमित्त जन्य जीवमें पाये जानेवाले विकारोंको शुद्ध निश्चयनयसे 'जीव' नहीं कहते। अशुद्ध निश्चयनयकी विवक्षामें वे अशुद्ध जीवके हैं, पुद्गलके नहीं। ऐसी नय विवक्षासे सभी वस्तु निष्पन्न होती है। अतः द्रव्यकर्मका निमित्त कर्ता भी जीव नहीं है, किन्तु उक्त चार या तेरह गुणस्थान ही हैं, ऐसा जानना चाहिए। अतः सिद्ध है कि पुद्गल स्वरूप कर्मका संचय या बन्ध, शुद्ध चेतन्यसे भिन्न, रागादि विकल्प ही करते हैं।

(७०) प्रश्न—जैसे ज्ञानोपयोग जीवकी सत्तामें पाया जाता है, उसी तरहसे क्रोधादि रागादि भाव भी तो जीवकी ही सत्तामें पाए जाते हैं। जड़ पुद्गलमें रागादि नहीं पाए जाते, अतः दोनोंको समकोटिमें क्यों नहीं गिना जाता ?

समाधान—ज्ञानोपयोग जीवमें सदा पाया जाता है, क्रोधादि तथा रागादि भाव कर्मोदयकी अवस्थामें पाये जाते हैं सदा नहीं, अतः दोनोंमें भेद है। इनका कर्तृत्व भोक्तृत्व जीवमें अशुद्ध निश्चयनय, या व्यवहार नयसे अवश्य है।^२ यदि व्यवहारसे भी कर्तृत्व भोक्तृत्व न माना जाय तो

१ जीव य जीवदृष्टाणा ण गुणदृष्टाणा य अत्थि जीवस्स ।

जीव दु एदे सग्गे पुगल दब्बस्स परिणामा ॥

—समयसार गाथा ५५.

२ व्यवहारस्स दु आदा पुगल कम्म करेवि जेयविह ।

त चेव पुणे वेयइ पुगल कम्म जणेयविह ॥

अदि पुगल कम्म विण कुम्मादि त चेव वेदयदि आदा ।

सो किरिया वदि रित्तो पसज्जए सो विणायमव ॥

—समयसार गाथा—८४-८५

कर्मबध रूप ससारका भी अभाव होगा। ससार नहीं, तो मोक्ष भी नहीं। तब सर्वोपदेश प्रक्रिया भी व्यर्थ हो जायगी। अतः सर्वथा एकान्तसे आत्मा अबद्ध नहीं है, और सर्वथा एकान्तसे बद्ध नहीं है, किन्तु शुद्धनयसे अबद्ध है, और अशुद्धनयसे बद्ध है।

सारांश यह कि द्रव्य शुद्धका अर्थ है कि जीव द्रव्यदृष्टिसे शुद्ध है। पर्याय शुद्धका अर्थ यह है कि वर्तमान अशुद्ध पर्यायको मिटाकर निरुपाधि स्वभाव प्रकट हो जानेपर मुक्तावस्था हो। जैसे द्रव्य दृष्टिका विषय द्रव्य यथार्थ है वेमे ही पर्याय दृष्टिका विषय पर्याय भी यथार्थ है, अतः दोनों नय यथार्थताका ही प्रतिपादन करते हैं। तथापि जो नय पर्याय पर दृष्टि न रखकर, उसे गौणकर स्वभावको देखता है वह द्रव्यदृष्टि है, और जो नय स्वभावको गौणकर वर्तमान पर्यायको देखता है उसे पर्याय दृष्टि या व्यवहार दृष्टि कहते हैं।

व्यवहार दृष्टिको, स्वभाव दृष्टिसे असत्यार्थ कहा है, क्योंकि व्यवहार या तत्कालीन पर्याय जीवका त्रैकालिक स्वभाव नहीं है। फलतः अशुद्ध जीवके मिथ्यात्व-कषायादि विकारी भाव है, जिन्हे बन्धका कारण कहते हैं। चूँकि वे अशुद्ध पर्याय हैं, सोपाधि है, अतः वे बन्धकर्ता हैं। जीव द्रव्य बन्धकर्ता नहीं है, इसका तात्पर्य इतना ही है कि जीवका त्रैकालिक स्वरूप बन्धका कर्ता नहीं है। अतः जीव बन्धकर्ता नहीं ऐसा कहनेमें कुछ बाधा नहीं। मिथ्यात्वादि प्रत्यय बन्धके कारण हैं और वे स्वभाव भाव न होनेसे चेतनसे भिन्न अचेतन है, ऐसा कथन करनेमें कुछ बाधा नहीं है ॥६३॥

अतः यह स्थित हुआ कि—

स्थितेत्यविधना खलु पुद्गलस्य स्वभावभूता परिणामशक्तिः ।

तस्यां स्थिताया स करोति भाव यमात्मनस्तस्य स एव कर्ता ॥६४॥

अन्वयार्थ—(पुद्गलस्य परिणामशक्तिः स्वभावभूता) पुद्गल द्रव्यमे परिणमन योग्यता स्वाभाविक रूपमे है (इति अविधना स्थिता) यह वार्ता निर्वाध सिद्ध है। (तस्यां स्थितायाम्) इस बातके स्थित हो जानेपर (स. यम् आत्मन भावं करोति) पुद्गल द्रव्य अपनी जिस पर्याय रूप परिणमता है (स एव तस्य कर्ता) उस समय उस पर्यायका कर्ता वही पुद्गल द्रव्य है ॥६४॥

भावार्थ—द्रव्योमे परिणमनकी योग्यता स्वयं होती है। स्वयंकी परिणमनशीलताके बिना वे, पर निमित्तके रहनेपर भी, परिणमन नहीं कर सकते। इस सामान्य नियमका सद्भाव छोड़ो द्रव्योमे है। अतः पुद्गल द्रव्यमे भी है। पुद्गल द्रव्यके कर्मरूप परिणमनमे मिथ्यात्वादि भाव प्रत्यय निमित्त रूप हैं। तथापि प्रत्ययोको यथार्थ कारणता नहीं है। किन्तु यथार्थ-कारणता उस पुद्गल द्रव्यकी परिणमनशीलताको है। पर्यायको प्राप्ति पुद्गल द्रव्यको होती है, अतः पर्यायका कर्ता पुद्गल द्रव्य है, और पर्याय उस कर्ताका यथार्थ कर्म है। उस पर्यायका भोग भी पुद्गल करता है। यदि वह कर्ता न होता तो भोक्ता भी न होता। जो कर्ता सो भोक्ता होता है।

(७१) प्रश्न—कर्मबधका फल तो जीव भोगता है, अतः जीवको उसका कर्ता कहना चाहिए।

समाधान—नहीं, जीव तो कर्मबधकी उदयावस्था होनेपर उसके निमित्तसे अपनेमे जो पर्याय-सुख-दुःख रागादि रूप प्रकट करता है, उस अपने आत्मका कर्ता भोक्ता होता है। कर्म पर्याय रूप परिणति तो कर्म पुद्गल ही करता है।

(७२) प्रश्न—जीव ही तो अपने मिथ्यात्वादि भावसे उन्हे कर्मरूप परिणमाता है, अतः जीवको कर्त्ता कहना चाहिए ?

समाधान—जीवके मिथ्यात्वादि भाव उन्हे कर्मरूप परिणमाते है ऐसा कथन करने पर यह प्रश्न सहज ही उत्पन्न होता है कि अपरिणमनशील पुद्गलको कर्मरूप परिणमाते है ? या परिणमनशीलको ? यदि अपरिणमनशीलको परिणमन कराते हो तो उसमे अपरिणमनशीलता कहाँ रही ? जो परनिमित्तसे परिणम गया उसमे अपरिणमनशीलताकी बात कहना गलत है। यदि कहो कि पुद्गल परिणमनशील तो है, तो कहना होगा कि इसी स्वभावके कारण परिणमता है, जीवके परिणाम उस परिणमनको नहीं कराते। वे उसमे निमित्त मात्र अवश्य है।

यदि जीवके मिथ्यात्वादि भाव ही पुद्गलको, परिणमनशीलताके अभावमे भी, परिणमन करा सकते तो शास्त्रकार ऐसा न लिखते कि 'कार्माणं वर्गणाएँ अर्थात् जिनमे कर्मरूप परिणमनकी योग्यता है, वे ही कर्म रूप, ज्ञानावरणादि रूप बनती है। तब तो वचन वर्गणा, मनोवर्गणा आदि तेईस प्रकारकी जो वर्गणाएँ कही है वे सब मिथ्यात्वादि भावोके निमित्तसे ज्ञानावरणादि रूप बन जाती। पर शास्त्रोच्य नियम ऐसा नहीं है।

शास्त्रीय नियमोके अनुसार केवल कार्माण वर्गणा ही कर्म रूप बन सकती है।^१ वे मन या वचन रूप नहीं बन सकती। इसी प्रकार मनोवर्गणा ही मन रूप परिणमन कर सकती हैं, वे कर्म या वचन नहीं बन सकती। वचन वर्गणाएँ वचन रूप परिणमन कर सकती है, वे ज्ञानावरणादि कर्मरूप या मनरूप नहीं बन सकती। इससे सिद्ध है कि तेईस प्रकारकी वर्गणाएँ अपनी अपनी स्वजाति रूप पर्यायको ही प्राप्त हो सकती है, अन्य पर्याय रूप नहीं। उनको पर्याय परिवर्तनके लिये वे ही निमित्त कारण बन सकेंगे जा उनके अनुकूल परिणमनको प्राप्त होंगे। अतः सिद्ध है कि निमित्त कारण, किसी दूसरे द्रव्यको बलात् परिणमन नहीं करा सकता, किन्तु अपनी योग्यता-नुसार परिणमनशील द्रव्यको उसमे स्वयं सहायता प्राप्त हो जाती है।

सहायताका अर्थ कर्तृत्व नहीं है। उसका व्युत्पत्त्यर्थ 'सह-अयते' इति सहायक' ऐसा है। अर्थात् जो जो परिणमनशील पदार्थको अपनी परिणति रूप परिणमनके कालमे, उसके साथ-साथ चले, अर्थात् अनुकूल रूप अपना परिणमन करे, उसे सहायक कहते है।

परिणमनशीलता प्रत्येक पदार्थमे स्वयंके कारण स्वयं सिद्ध है। अतः जो नियम पुद्गल द्रव्यके लिए है वे ही जीव द्रव्यके लिए भी हैं। जीव भी परिणमनशील द्रव्य है। परिणमन करना उसका भी स्वभावभूत धर्म है। यदि ऐसा न हो तो उसे क्रोधादिरूप कौन परिणमन कराता ?

(७३) प्रश्न—कर्मोदय उमे क्रोधादि परिणमन कराता है ऐसा क्यों नहीं मानते ?

समाधान—जीव परिणमन स्वभाव वाला है। अपने इस स्वभावके कारण ही कर्मोदयके निमित्तको पाकर क्रोधी बनता है। यदि वह सर्वथा निष्प द्रव्य होता तो निमित्तके सहयोगसे भी उसमे परिणमन सम्भव न होता ॥६८॥

१ कि स्वयमपरिणममान परिणममान वा जीव पुद्गलद्रव्य कर्मभावेन परिणामयेत् ? न तावत्तत्स्वयम-परिणममान परेण परिणामयितुं पर्येत । —समयसार गाथा ११८ को आत्मरूप्याति टीका ।

२ पुद्गलकर्मण पुद्गलद्रव्यमेवैकं कर्त्तुं ।

—समयसार गाथा ११२ आत्मरूप्याति टीका ।

इसे निम्न पद्य द्वारा प्रतिपादन करते हैं—

स्थितेति जीवस्य निरतराया स्वभावभूता परिणामशक्तिः ।

तस्यां स्थितायां स करोति भावं यं स्वस्य तस्यैव भवेत् स कर्ता ॥६५॥

अन्वयार्थ—(जीवस्य परिणामशक्तिः स्वभावभूता) जीव द्रव्यमे भी परिणमन स्वभाव स्वतः से ही है यह बात (निरन्तराया इति स्थिता) निर्वाच्य रूपसे सिद्ध हुई (तस्या स्थितायाम्) इस बातके सिद्ध होने पर (य स्वस्य भावम्) अपने जिस भावको (स करोति) वह जीव करता है (तस्यैव) उस भावका (स एव कर्ता भवेत्) वही कर्ता होता है ॥६५॥

भाषार्थ—जीव द्रव्य भी जिस-जिस समय जो जो भाव करता है अर्थात् शुभ, अशुभ, शुद्ध रूप परिणमन करता है, उस काल में उस-उस भावका कर्ता होता है। क्योंकि जीव द्रव्य भी पुद्गलकी तरह स्वयं परिणमन स्वभावका धारक है।

ज्ञानी सदा अपने ज्ञानमय भावको करता है अतः उसका वह कर्ता है। ज्ञानमय भाव उसका कर्म है। अज्ञानी-अज्ञानमय भाव करता है, सो वह उन भावोका कर्ता है और अज्ञानमय भाव उसके कर्म हैं। किसी द्रव्यका कर्ता कोई अन्य द्रव्य त्रिकालमे नहीं है ॥६५॥

यहाँ प्रश्न—

ज्ञानमय एव भावः कुतो भवेत् ज्ञानिनो न पुनरन्यः ।

अज्ञानमयः सर्वः कुतोऽयमज्ञानिनो नान्यः ॥६६॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानिन) ज्ञानी पुरुषके (ज्ञानमय एव भाव) ज्ञानमय भाव (भवेत्) होता है (न पुन अन्यः) दूसरे भाव नहीं होते (इति कुत) ऐसा किस कारण से है ? (अज्ञानमयः सर्वः) तथा सम्पूर्ण अज्ञानमय भाव (अज्ञानिन-) अज्ञानी जीवके होते हैं (नान्य) अन्य भाव नहीं होते (अयम् कुत-) यह भी क्यों है ? ॥६६॥

भाषार्थ—ज्ञानीके भाव ज्ञानरूप हो इसमें आपत्ति नहीं है, पर सदा ज्ञानरूप ही होवें, कभी भी अन्य रूप न हो ऐसा किस कारणसे कहा जाता है ? तथा अज्ञानीके भाव अज्ञानमय ही हो कभी भी ज्ञानमय भाव न हो इसका भी क्या कारण है ऐसा प्रश्न है ॥६६॥

उसका समाधान निम्न पद्यमे किया है—

ज्ञानिनो ज्ञाननिर्वृताः सर्वे भावा भवन्ति हि ।

सर्वेऽप्यज्ञाननिर्वृताः भवन्त्यज्ञानिनस्तु ते ॥६७॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानिन सर्वे भावाः) ज्ञानी के सभी भाव मदाकाल (ज्ञाननिर्वृता) ज्ञान द्वारा रचित (हि भवन्ति) ही होते हैं। (अज्ञानिनस्तु ते) वे भाव अज्ञानी जीवके सर्व (अज्ञाननिर्वृताः) सभी अज्ञान रचित (भवन्ति) होते हैं ॥६७॥

भाषार्थ—ज्ञानी जीवकी परिणति शुद्ध चैतन्यसे रचित है, अतः उसमें जो-जो भाव होंगे वे सब शुद्ध चैतन्य रूप होंगे, तथा अज्ञानीके अज्ञानमय ही भाव होंगे। उदाहरणसे समझिए— किमी भी नदीका पानी बहता हुआ जब ऐसी भूमि परसे निकलता है जो भूमि रक्तवर्ण हो, तब वह सम्पूर्ण जल लाल वर्णका ही होकर बहता है। उसी नदीका जल जब स्वच्छ ककरोली भूमि

पर बहता है, या रेतोली भूमि पर बहता है तब वह स्वच्छ रहता है। लाल मिट्टी घुलनशील है। अतः उसका रंग पानीमें घुल जानेसे वह लाल होकर ही प्रवाहित होता है। रेत या ककड़ घुलनशील नहीं है अतः वहाँका जल स्वच्छ होकर ही बहता रहता है। इसी प्रकार जो जीव मिथ्या दृष्टि है वे मिथ्यात्वकी भूमिका पर स्थित हैं, अतः उनका परिणाम मोह राग-द्वेषके रङ्गसे रङ्गा हुआ हो होता है। इससे यह जीव मोह राग द्वेष आदि अपने अज्ञान भावका ही कर्ता होता है। परन्तु ज्ञानी जीवके मिथ्यात्वका नाश हो गया है अतः वह सदा ज्ञानभावकी भूमिकामें ही स्थित होनेसे, अपनेको रागादि मोहादि रूप नहीं करता, अतः जिस ज्ञान भाव रूप उसका परिणमन है उस भावका कर्ता होता है—अन्य भावका नहीं।

(७४) प्रश्न—सम्यग्दृष्टि तो चौथे, पाँचवें गुणस्थान वाला तथा छठे गुणस्थान वाला भी होता है, तो क्या इनके अप्रत्याख्यानावरण, प्रत्याख्यानावरण या सज्जलन कषायका उदय नहीं है? यदि है तो तत्कषायरूप परिणमन भी होता है। तब वह तत्कषायरूप अज्ञान परिणाम का कर्ता क्यों न माना जाय।

समाधान—यद्यपि पूर्ण बीतराग सम्यग्दृष्टि तो ग्यारहवें-बारहवें आदि गुणस्थानोवाला ही है, उसके कषायोका उदय नहीं है, इसलिए उत्कृष्ट ज्ञानो जीव तो वही है, उसके रागादि परिणाम नहीं होता। तथापि चतुर्थादिगुणस्थानवर्तिका मोह (मिथ्यात्व) का उदय, तथा अनन्त संसार में परिभ्रमणके लिए हेतुभूत अनन्तानुबन्धी कषायका उदय नहीं है। चूँकि उसे भी अनन्त संसारके कारणभूत अज्ञान भाव नहीं है अतः वह भी ज्ञानी है, अज्ञान भावका कर्ता नहीं है।^१ जितने अष्टा रागादि है उतना बन्ध भी होता है। तथापि इनके स्वामित्वका अभाव है अतः उसे अबन्धक कहा है। सम्यग्दर्शनके साथ पायी जानेवाली कषायें अज्ञान भाव नहीं हैं। क्योंकि उनमें उसकी हेतु रूप श्रद्धा है।

विशेष—सम्यग्दृष्टि भले ही चतुर्थादि गुणस्थान वाला हो, सदा काल अपने अटल श्रद्धान पर दृढ़ है। उसकी मान्यता शरीरादि व कर्मादि द्रव्योंमें भेद रूप है। जैसे नट रस्सीपर नृत्य करता है, हाव भाव दिखाना है तथापि अपना जो शरीरका वजन है उसे समतोल बनाए रखनेका सतत प्रयत्न रखता है। एक बाँस जो उसके हाथमें रहता है उसे दोनों तरफ ऊँचा नीचा करता रहता है, जिसमें अपने शरीरको भी इस प्रकार बनाए रख सके कि उसमें विषमता न हो, समतोल बना रहे। इसीमें रस्सीपर नृत्य करते, आते-जाते, दौड़ते-खड़े रहते हुए, इन सब नाना अवस्थाओंमें भी यह रस्सीसे गिरता नहीं है। जो व्यक्ति शरीरका समतोल नहीं रख सकता, वह नियमसे भूमि पर गिर पड़ता है। इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीव खाते-पीते, संसारके पचेन्द्रियोंके विषय भोगते हुए भी, ये सब हेतु हैं, जड़ रूप हैं, मेरे आत्म स्वरूपसे भिन्न अनात्मरूप हैं, ऐसा जानता है। कर्मोदयके होनेपर भी वह कर्म व कर्मोदयसे तथा तज्जन्य सुख दुःखादिसे अपनेको एकाकार रूप अनुभव नहीं करता। वह अपने ज्ञान-दर्शनमय स्वरूप पर सदा लक्ष्य रखता है। वह कठिन अवस्थामें भी अधीर नहीं होता, किन्तु अपनेको समतोल रखता है। अतः अपने ज्ञान स्वरूपका अनुभव करनेके कारण ज्ञानी ज्ञान भावका हो कर्ता है, ऐसा कहा गया है।^२

१. यहाँ पर ऐसा जानना कि ज्ञानी कहने से अविरत सम्यग्दृष्टि से लेकर ऊपर के सभी ज्ञानों हैं।

—समयसार गाथा २२७, पं० जयचन्द जी छावड़ा कृत भाषा टीका में भाषार्थ।

२. निर्जरा अधिकार।—समयसार गाथा १९३ से २००।

अज्ञानी मिथ्यादृष्टि आत्माके स्वरूपको यथार्थ न जाननेसे अनात्मज्ञ है। वह अपने स्वरूपको परके साथ अर्थात् शरीरके साथ, एकाकार कर ज्ञान करता है। दोनोंकी विभिन्नता उसे अनुभवमे नहीं आती, इस अज्ञानकी भूमिकाको वह नहीं त्यागता। शास्त्र पठन करते हुए, व्रतादि पालते हुए, दान पूजादि शुभकार्यका आचरण करते हुए भी, शरीर आत्मा भिन्न-भिन्न हैं—ऐसा शास्त्रके आधार पर जानते तथा वर्णन करते हुए भी, वह अपनेको शरीरमे भिन्न, कर्मोदय जनित विकारो से भिन्न, अनुभव नहीं करता, किन्तु उनसे एकाकार रूप अनुभव करता है। उसका ज्ञान भले ही आगमाश्रित हो, व्रताचरणादि आगमानुकूल हो, किन्तु अद्वैतरूप परिणति पर भावोंके एकाकार रूप होनेसे परिणतियाँ अज्ञानमय ही हैं। अतः यह पद-पद पर अज्ञानमय भावका ही कर्ता होता है ज्ञानमय भावका कर्ता कभी नहीं होता ॥६७॥

अज्ञानी जीवकी स्थितिका स्पष्टीकरण करते हैं—

अज्ञानमयभावानामज्ञानी व्याप्य भूमिकाम् ।

द्रव्यकर्मनिमित्तानां भावानामेति हेतुताम् ॥६८॥

अन्वयार्थ—(अज्ञानी) मिथ्यादृष्टि (अज्ञानमयभावानाम् भूमिकां व्याप्य) अज्ञानमय भावोंकी धरणीको प्राप्त कर—(द्रव्यकर्मनिमित्तानाम् भावानाम्) द्रव्यकर्मके बंधके लिए निमित्त कारण-भूत (भावानाम्) परिणामोंकी (हेतुताम्) उपादान कारणताको (एति) प्राप्त होता है ॥६८॥

भावार्थ—जिस प्रकार ज्ञानी ज्ञानमय भावमे तन्मय होनेके कारण ज्ञानमयी भावोंका कर्ता होनेसे अबन्धक है, उसी प्रकार अज्ञानी अज्ञानमय भावोंसे तन्मय होनेसे कमबन्धका कर्ता है। कर्मबन्धके समय आत्माके मिथ्यात्व-रागादि परिणाम बाह्य निमित्त हैं, तथा पुद्गल द्रव्य की परिणमन स्वभावता मुख्य या अन्तरङ्ग कारण है। जीवके मिथ्यात्व रागादिरूप परिणमनमे कर्मका उदय बाह्य निमित्त है, आत्माकी परिणमन स्वभावता मुख्य या अन्तरङ्ग कारण है।^१

यह बात सुननेमे अटपटी सी लगती है, क्योंकि अब तक रागका कारण कर्मोदय और कर्म-का कारण जीवका राग, मानते आये हैं। अतः उक्त कथन सामान्यतया लोगोके, जो कुछ आगमके भी अभ्यासी हैं, उनको भी, मनमे नहीं बैठता। इसका कारण यह है कि परमे कर्तृत्व बुद्धिकी जो भूल अनादिसे चली आती है, उसीके परिप्रेक्ष्यमे आगमका अभ्यास किया है। जिसके कारण, बाह्य कारण अर्थात् निमित्त कारणको ही मुख्य कारण मान बैठे हैं। अन्तरङ्ग कारणको, जो मुख्य है—उसे गौण कर रखा है। अथवा उसीकी कारणताको लंगडा कारण समझा है। और यह समझा है कि उसका लंगडापन निमित्त ही मिटाता है।

१ न वि कुवद् कम्मगुणे जीवो कम्मं तद्देव जीवगुणे ।

अण्णोणं निमित्तेण दु परिणाय जाण दोल्लप्पि ॥

—समयसार गाथा ८१

तथा

अं कुणदि भावमादा कत्ता सो होदि तस्स कम्मस्स ।

पाणिस्स दु पाणमजो अण्णाणमजो अणाणिस्स ॥

—समयसार गाथा १२६

यद्यपि कार्यमे अन्तरंग-बहिरंग दोनो कारण माने गये हैं, तथापि अन्तरंग कारण मुख्य कारण है और बहिरंग कारणको उपचारसे कारण माना गया है। वह यथार्थ कारण नहीं है। परन्तु अनादिसे परको ही कर्ता माननेका जो भ्रमपूर्ण ज्ञान चला आता है, उसके कारण अन्तरंग कारणकी कारणता उपेक्षित हो गई है और बाह्य निमित्त कारणमे ही कर्तृत्वकी मान्यता दृढ़ हो गई है। वह मान्यता आगमाभ्यास करने पर भी दूर नहीं हुई। आगमका अर्थ अपनी मान्यताके आधार पर लगा लिया जाता है।

आचार्य कुन्दकुन्द तथा श्री अमृतचन्द्राचार्यने पर कर्तृत्वकी बातको अयथार्थ माना है। यह सम्पूर्ण कर्ता कर्म अधिकार केवल उसी अर्थका प्रतिपादन करता है। जीव जब इस तथ्यको जानता है तब इमे ही दृढ़तामे पकड़ता है। तब ही वह रागादिकी उत्पत्तिमे स्वयंकी कारणता मानकर, स्वयंके पुर्णार्थकी जगाकर, अपनेको वीतराग मार्ग पर ले जाता है और अबन्धक होता है। जो परको ही रागादिका कारण मानता है वह आत्मभावको प्राप्त करनेके लिए अपनेमे पुर्णार्थ न करके, द्रव्यकर्मको तोड़नेकी बात मोचता है, जो कि सम्भव नहीं है।

जो वस्तु जिस प्रकार उत्पन्न होती है, उसके तोड़नेके भी साधन वही देखने चाहिए। यदि रागादिका निमित्त पाकर जीव मसारी बना है या प्रकारान्तरे कहो कि रागादिरूप परिणमन ही जीवका समार है, तो समार तोड़नेको रागादि भावोका निवारण ही करना होगा। वह अपने कुपुर्णार्थमे उत्पन्न था, अतः परको दोष न देकर अपना सुपुर्णार्थ ही प्राप्त करना होगा। तब वह वीतरागी हो मुक्त होगा, अन्यथा नहीं।

(७५) प्रश्न—मिथ्यात्व कर्मके उदयसे जीव मिथ्यात्वी होता है, यह सर्वत्र आगममे प्रसिद्ध है। क्या इसे आप स्वीकार नहीं करते ?

समाधान—आगममे जो लिखा है उसका तात्पर्य मिथ्यात्वके भावकी उत्पत्तिमे बाह्य कारण क्या है, उसको दिखाना मात्र है। अन्तरंग कारणका निषेध उसका अर्थ नहीं है। वह तो मुख्य कारण है ही।

(७६) प्रश्न—यह कैसे जाना जाय।

समाधान—यह ऐसे जानना चाहिए कि—आगम परकर्तृत्वका निषेध करता है अतः कर्मको कर्ता स्वीकार करना उपचरित है। मुख्य कर्तापना वस्तुकी परिणमनशीलता रूप स्वभावको है।

(७७) प्रश्न—बिना कर्मोदयके जीवके रागादि नहीं देखे जाते, यदि उनके बिना केवल अपने ही कारण रागादि होंगे तो अरहन्त सिद्ध परमात्मा भी पुनः रागी हो जायेंगे।

समाधान—न होंगे, क्योंकि रागादि होनेमे हमने केवल एक कारण नहीं कहा, किन्तु उसे मुख्य कारण कहा है। मुख्य कारण परिणमनशीलताको कहा है। रागरूप परिणमन तो उन परिणमनोमेसे एक परिणमन है। रागादि परिणमन स्वभाव रूप परिणमन नहीं है। कर्मोदयकी उपाधिमे, जीव अपने स्वरूप ज्ञानके अभावमे रागादि रूप परिणमन करता है। वही जीव कर्मोदय उपाधिके बिना रागादि रूप परिणमन नहीं करता। इस तरह परके साथ बहिर्व्याप्यव्यापक भाव होनेमे, कर्मोदयको बाह्य निमित्त स्वीकार किया है—उसका निषेध नहीं है, तथापि परोपाधिके निमित्तमे यदि विभाव परिणमन करता है तो इससे उसे कर्तृत्व प्राप्त नहीं होता। किन्तु उक्त कारणसे ही उसमे कर्तृत्वका उपचार होता है। यदि उसके साथ बहिर्व्याप्यव्यापक भाव न होता तो न उसे निमित्त कहते, और न उसमे उपचारसे भी कर्तृत्व स्वीकार करते।

उपचार कर्ताको ही मुख्य कर्ता मानना, यह आगमसे विरुद्ध है। इससे तो यह फल निकलता है कि मेरे ससार भावका कर्ता पर है, और मुझे उसकी पराधीनता है। जब वह छोड़े तब मुझे मुक्ति प्राप्त होगी। मोक्ष प्राप्त करनेमें आत्मा परके आधीन रही, तब स्वयंके प्रयत्न करनेका उपदेश वृथा होगा। अन्य पर पदार्थ आपकी इच्छानुकूल परिणमन करे, ऐसा वस्तु स्वभाव नहीं है, अतः यही मानना आगमानुकूल है कि **मुख्यकारण प्रत्येक पदार्थका अन्तरंग कारण ही है।**^१

जीवको अतत्त्वोपलब्धि है, इसे ही अज्ञानका उदय कहते हैं। अश्रद्धान रूप परिणाम है वह मिथ्यात्वका उदय है। इसी प्रकार असयम और योग, ये भी जीवके सयमरूप प्रवृत्ति न करने तथा शुभाशुभ चेष्टाएँ करने रूप, सब अशुद्ध ससारी जीवकी परिणतियाँ हैं, इन परिणतिषोको ही जीवमें मिथ्यात्वका—अज्ञानका—असयमका तथा योगका उदय कहा जाता है।^२

जहाँ भी शास्त्रमें यह कथन आवे कि मिथ्यात्वके अज्ञानके या असयमके उदयमें जीवकर्मबन्ध करता है, वहाँ उदयका अर्थ जीवके **उक्त भावोंका उदय जानना चाहिए**। द्रव्य कर्मकी उदयावस्था द्रव्य कर्ममें होती है, और मिथ्यात्वादि भावोंकी उदयावस्था जीवमें होती है। दोनोंमें परस्परकेवल निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है। बहिर्व्याप्य-व्यापकता है, अतः यह सम्बन्ध भी कथनमें आता है। पर यह स्पष्ट है कि वह जीवका परिणाम है तथा कर्मोदय कर्मका परिणाम है। दोनों द्रव्योंके दो पृथक्-पृथक् अपने-अपने परिणाम हैं। कार्यकी उत्पत्ति एक द्रव्यमें देखकर एक द्रव्यको ही उसका कर्ता मानना न्याय सगत है।

(७८) प्रश्न—इस स्थितिमें जीव कर्मबद्ध है या नहीं ?

समाधान—दोनों कथन नयापेक्षया होते हैं। व्यवहारनयसे जीव कर्मसे बद्ध है। दो पृथक् स्वभाववाले द्रव्योंमें परस्पर एक क्षेत्रावगाह रूप श्लेष, तथा निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धकी स्थापनासे ऐसा व्यवहारमें कहा जा सकता है। इसी प्रकार जीव कर्मसे बद्ध नहीं है ऐसा भी कथन समारी दशामे भी, केवल जीवके शुद्ध स्वभावको लक्ष्य करके किया जाता है। ये दो बातें दो नयोंके आधारसे कही जाती हैं।

(७९) प्रश्न—जब दो बातें कही जाती हैं—जब दोनोंमें जीवका स्वरूप वर्णित है। ऐसी दशामे शिष्य किसे सत्य माने ? क्योंकि सत्य तो एक ही होगा। परस्पर विरोधी दो बातें हो तो क्या दोनों सत्य हो सकती हैं ?

समाधान—अपने-अपने नयकी दृष्टिसे दोनों सत्य हैं। निश्चयनय मात्र द्रव्यस्वरूप दृष्टिसे उसका वर्णन करता है, जबकि व्यवहारनय उसे न देखकर, उसे गौणकर, उसकी वर्तमान पर्यायको लक्ष्यमें रखकर, जो कि परोपाधि युक्त है, उसे ही जीवमें देखता है।

दोनों नय केवल वस्तुके वर्णनमें दो पक्ष हैं, किन्तु नयोद्धार वस्तुके स्वरूपको जानकर पक्ष-पातरहित होना ही श्रेयस्कर है। इसी तथ्यको निम्नपद्य प्रकट करता है—

य एव मुक्त्वा नयपक्षपातं स्वरूपगुप्ता निबसन्ति नित्यम् ।

विकल्पजालव्युत्पत्तेश्चिन्तास्त एव साक्षादमृतं पिबन्ति ॥६९॥

१ अण्ण दवियेण अण्ण दवियस्स ण करिदे गुणुप्पाजो ।

तद्वा उ सत्त्वद्वया उपपज्जते सहावेण ॥

—समयसार गाथा ३७२

२. अण्णाणस्स स उदयो ।

।

—समयसार गाथा १३२-१३३-१३४

अन्वयार्थ—(ये) जो सम्यग्दृष्टि वीतगामी पुरुष (नयपक्षपात मुक्त्वा) नयपक्षोके विकल्पोकी चर्चाको छोड़कर (नित्यम् एव) सदा ही (स्वरूपगुप्ता निवसन्ति) अपने निजस्वरूपमे ही निवास करते हैं । (विकल्पजालच्युतशान्तचित्ता) नयपक्षोके विविध विकल्पोके समूहसे भिन्न, निर्विकल्परूप शान्त चित्तवाले (ते एव) वे पुरुष ही (साक्षात् अमृत पिबन्ति) साक्षात् अमृतका पान करते हैं । अर्थात् वे ही जन्म मृत्युसे रहित साक्षात् स्वरूपानन्दके भोक्ता होते हैं ॥६९॥

भावार्थ—नयोका उपयोग वस्तुके स्वरूपके परिज्ञान तक ही है । शुद्धनयका विषयभूत जो शुद्धात्मा 'वह उपादेय है' इसमे सन्देह नहीं है, तथापि उस नयद्वारा जो वस्तुका स्वरूप फलित होता है, उसे समझकर 'वैसा स्वरूप मेरा है' उसे अनुभव करे । तथा व्यवहारसे जो परोपाधि निमित्तक दशा मेरी है वह 'है' इसमे सन्देह नहीं है । वह नहीं है ऐसी भी बात नहीं है तथापि मेरा वह स्वभाव नहीं है, विकारीभाव है, अतः वह अनुपादेय है । सो अपनी त्याज्यदशाको त्यागकर तथा उपादेयस्वरूपको ग्रहणकर, दोनो नयोके पक्षपातरूप विकल्पोको भी छोड़कर, अपने उपादेय निजस्वरूपमे ही जो निवास करना है वही श्रेयस्कर है ।

ऐसा करनेवाले ही अपनी आत्माको स्वरूपरूप अखण्ड आनन्दमय बनाते हैं । जो इसी विकल्पमे पड़े रहते हैं कि अमुक नयको अपेक्षा में ऐसा है, और अमुक नयकी अपेक्षा में ऐसा है, वे नयजालमे ही पड़े रह जाते हैं । करणीयको करते नहीं हैं, अतः वे मुक्त नहीं होते ।

इसी सत्यका उद्घाटन आचार्य २० पद्योमे लगातार करते हैं वे पद्य निम्न भाँति हैं—

एकस्य बद्धो न तथा परस्य चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७०॥

एकस्य मूढो न तथा परस्य चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७१॥

एकस्य रक्तो न तथा परस्य चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७२॥

एकस्य दुष्टो न तथा परस्य चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७३॥

एकस्य कर्त्ता न तथा परस्य, चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७४॥

एकस्य भोक्ता न तथा परस्य, चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७५॥

एकस्य जीवो न तथा परस्य चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७६॥

एकस्य सूक्ष्मो न तथा परस्य चित्ति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७७॥

एकस्य हेतुर्न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७८॥
 एकस्य कार्यं न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७९॥
 एकस्य भावो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८०॥
 एकस्य चैको न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८१॥
 एकस्य सान्तो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८२॥
 एकस्य नित्यो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८३॥
 एकस्य बाध्यो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८४॥
 एकस्य नाना न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८५॥
 एकस्य चेत्यो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति निरयं खलु चिच्चिदेव ॥८६॥
 एकस्य दूयो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८७॥
 एकस्य वेद्यो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति निरयं खलु चिच्चिदेव ॥८८॥
 एकस्य भातो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
 यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८९॥

अन्वयार्थ—(एकस्य बद्ध.) व्यवहारनयका पक्ष है कि जीव कर्मबद्ध है (न तथा परस्य)
 किन्तु शुद्धनिश्चयनयका पक्ष है कि जीव कर्मोंसे बद्ध नहीं है (चिति) चैतन्यस्वरूप आत्माके
 विषयमे (द्वयो) इन दो नयोंके (द्वो पक्षपातौ) दो प्रकारके अपने-अपने पक्ष हैं । (य तत्त्ववेदी)
 किन्तु जो तत्त्वको जानता है (च्युतपक्षपात) वह इन दोनों नयोंके पक्षमे पतन नहीं करता
 (तस्य) उसके ज्ञानमे (खलु) निश्चयसे दृढतापूर्वक (चित् चित् एव) चैतन्य केवल चैतन्यरूप ही
 भासता है ॥७०॥

भावार्थ—परस्पर विरोधी जैने दिखाई देने वाले दो धर्मोंको, अपने-अपने विभिन्न दृष्टिकोणोंसे पदार्थमें देखने वाले दो नय, अपना-अपना पक्ष सामने लाते हैं।

ससारी दशाकी अपेक्षासे देखें तो यह जीव अष्ट कर्मोंके बन्धनमें अनादि कालसे ही बँधा हुआ है, यह व्यवहारनयकी दृष्टिका कथन है। वर्तमान अवस्था ससारी प्राणीकी ऐसी ही है इसीसे उसे मोक्षमार्गका उपदेश दिया है। यदि वह सर्वथा निर्बन्ध हो, तो समस्त शास्त्रोंमें उसे मुक्त होनेका जो उपदेश दिया गया है वह सब शास्त्रोंका उपदेश निष्फल हो जायगा। भगवान् केवलीने भी ससारके समस्त प्राणियों पर कर्षणा कर उनके हितरूप तत्त्वोपदेश दिया है। तथा गणधर देवादिसे लेकर आजतक समस्त आचार्योंने भी भव्य प्राणियोंके कल्याणकी भावनासे मौखिक या लिखित उपदेश दिए हैं। जिनके लिए ये उपदेश हैं, वे सभी ससारी प्राणी कर्मबद्ध हैं, ऐसा व्यवहारनयका पक्ष है।

(८०) प्रश्न—केवली भगवान्ने 'कर्षणा कर' उपदेश दिया ऐसा आपने लिखा पर यह तो यथार्थ नहीं है। क्योंकि कर्षणा या दयाभाव तो शुभ राग है। भगवान् केवली मोह कर्मका सर्वथा क्षय कर केवली हुए है, अतः वहाँ रागभावकी पर्याय 'कर्षणा' का कथन स्पष्टतया आगम विरुद्ध है।

समाधान—एक पक्ष ऐसा भी है जैसा प्रश्नमें बताया गया है। इसीलिए भगवान्को 'अत्यन्तनिर्बन्ध' ऐसा भी एक नाम दिया गया है। उस कथनका तात्पर्य वहाँ भी ऐसा ही जानना जो मोह कर्मका अत्यन्त नाश कर देनेमें, शुभ रागरूप दया न होनेसे, उन्हें 'अत्यन्तनिर्बन्ध' कहा है। यद्यपि लौकिक जन उम शब्दका प्रयोग 'कठोरपरिणाम' हिसकके लिए करते हैं, परन्तु इस अर्थमें इस शब्दका प्रयोग वहाँ नहीं है। शुभाशुभ राग रहित "वीतरागता" के अर्थमें इस शब्दका प्रयोग है।

अतएव यह समझना चाहिए कि धर्म देणक होनेसे हम उन्हें दयावान्, कर्षणावान्, शब्दका प्रयोग अपनी दृष्टिमें करते हैं। हमारा जा हितकारक हो उमे हम दयावान् कर्षणावान् कहते हैं। अतः व्यवहार पक्षमें उन्हें दयावान् कहना अनुपयुक्त नहीं है। निश्चयमें देवा जाय तो वे रागद्वेष रहित है अतः उनके लिए वीतराग, वीतद्वेष, निर्मोह शब्दका उपयोग कर सकते हैं। ससारी जन तो 'निर्मोह' का अर्थ भी 'निर्दोष' के अर्थमें करत है। अतः शब्दका प्रयोग कहा किस विवक्षामें है इसे समझकर उसमें विवाद नहीं करना चाहिए।

इस प्रकार जीवको व्यवहारनयमें 'कर्मबद्ध' कहा गया है। 'न तथा परम्य' इस शब्द द्वारा शुद्ध द्रव्याधिक नयकी दृष्टिमें यह कहा गया है कि 'जीव द्रव्य' सदासे अपने चैतन्य उपयोग लक्षणात्मक है। पुद्गलादि पर द्रव्योंमें भिन्न है। उसमें कभी परद्रव्यका, उसके गुण पर्यायोका, प्रवेश नहीं होता। वह अपने गुण पर्यायोमें सदा रहा है और सदा रहेगा। किसी भी प्रकार दूसरे द्रव्यका एक भी परमाणु जीव नहीं बन सकता, और जीवका कोई प्रदेश, कोई गुण, कोई पर्याय, पुद्गल नहीं बन सकती। तब जीव कर्मसे बद्ध नहीं है, 'अबद्ध' है, और सदासे है, तथा सदा काल रहेगा, ऐसा शुद्धनिश्चयनयका कथन है।

दोनों नय अपने-अपने दृष्टिकोणमें चैतन्यमात्र तत्त्वको बद्ध, अबद्ध रूपमें देखते हैं, अतः दोनों नयोंके दो पक्ष हैं। आचार्य कहते हैं कि यदि दोनों पक्षोंको छोड़कर वस्तुको देखें तो

यथार्थमे 'त्रैतन्य तो चैतन्य मात्र है'। इनमे नयोके नाना विकल्प वस्तुको खण्ड-खण्ड देखते हैं, पर वस्तु तो अखण्ड चैतन्य स्वरूप है उसमे वद्ध या अबद्धताके विकल्प ही नहीं लाना चाहिये, वह तो स्वयं निर्विकल्प तत्त्व है। विकल्प दृष्टियाँ उसमे अनेक भेद खडा करती हैं। यही बात श्लोक सख्या ७० से ८९ तकमे बताई गई है। वे विकल्प नयोके निम्न प्रकार है—

एक नय यदि जीवको मोही कहता है, तो दूसरा नय उसे निर्मोह कहता है ॥७१॥

अशुद्ध नय उसे रागी कहता है, तो शुद्ध नय उसे वीतरागी कहता है ॥७२॥

एक नय जीवको द्वेषी कहता है, तो शुद्ध नय उसे वीतद्वेष कहता है ॥७३॥

एक नय उसे रागादि विकारका कर्ता मानता है, तो शुद्ध नय अकर्ता मानता है ॥७४॥

व्यवहार नय उसे कर्मफलभोक्ता मानता है, तो निश्चय नय अभोक्ता मानता है ॥७५॥

व्यवहार नय उसे प्राणादिमान् जीव कहता है। शुद्ध नयमे वह ऐसा नहीं है, शुद्ध ज्ञान प्राण वाला है ॥७६॥

व्यवहार नय सूक्ष्म नामकर्मके उदयके कारण, सूक्ष्म शरीरी जीवोको सूक्ष्म जीव कहता है। शुद्ध नय जीवको शरीर रहित स्वीकार करनेसे उसे सूक्ष्म नहीं मानता ॥७७॥

व्यवहार जीवको हेतुरूप मानता है, क्योंकि वह जब रागादि रूप होता है तब कर्म बन्धका कारण रूप बनता है, और जब कर्मोदयके कारण नाना रूप धरता है तब कार्य रूप बनता है। शुद्ध नयका कथन है कि चैतन्य स्वभावो जीव न कारण रूप है, और न कार्य रूप है, वह तो परस सर्वथा भिन्न है। तब उनके कारणमे कहा जाने वाला 'कारण कार्य भाव' उसमे नहीं है ॥७८-७९॥

एक नय उसे स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावादिसे 'भावात्मक' कहता है तो दूसरा नय परद्रव्य क्षेत्रादिकी अपेक्षा उसे नास्ति रूप 'अभावात्मक' कहता है ॥८०॥

शुद्ध नयसे आत्मा 'एक' है, परसे असंयुक्त है। दूसरा नय उसे 'परसंयुक्त' 'अनेक' रूपमे देखता है ॥८१॥

व्यवहार नय उसे 'सान्त' अर्थात् पर्यायोकी विनश्वरताके कारण नाशवान् मानता है, तो शुद्ध नयको दृष्टि आत्माको अनन्त अविनाशो मानती है। अथवा मूलमे 'सान्तो' को जगह 'शान्तो' ऐसा पाठ है वहाँ ऐसा अर्थ करना चाहिये कि जीव शुद्ध नयको दृष्टिमे 'शान्त' रूप अर्थात् राग-रहित निर्विकल्प है, तो दूसरा नय वर्तमान पर्याय दृष्टिसे उसे नाना विकल्पमय 'अशान्त' रूपमे देखता है ॥८२॥

इसी तरह शुद्धनय उसे नित्य रूप मानता है तो व्यवहारनय उसे परिवर्तनशील अनित्य मानता है ॥८३॥

एक नय उसे शब्दो द्वारा वर्णन करने योग्य अर्थात् 'वाच्य' कहता है तो शुद्ध नय उसे वचनागोचर 'अवाच्य' मानता है ॥८४॥

एक नय जीवको एकेन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय, नर-नारकादि विविध गुणस्थान रूप, अनेक मागणा-स्थानादि नानारूप, मानता है तो उसी जीवको शुद्ध नय नानारूप नहीं, किन्तु एक शुद्धस्वरूपी मानता है ॥८५॥

एक नय आत्माको 'चेत्य' अर्थात् सचेतन करने योग्य मानता है, दूसरा नय उसे अचेत्य अर्थात् सचेतनके अयोग्य मानता है ॥८६॥

एक नय आत्माको 'दृश्य' मानता है दूसरा नय दृश्य नहीं मानता ॥८७॥

एक नय जीवको ज्ञानका विषय होनेसे 'ज्ञेय' मानता है, दूसरा नय उसे ज्ञेय नहीं मानता ॥ ८८ ॥

एक नय उसे भात अर्थात् 'आत्मा प्रतिभासित है' ऐसा कहता है, तो दूसरा नय उसे 'अभात' अर्थात् अप्रतिभासित मानता है ॥ ८९ ॥

इस प्रकार विविध नय बद्ध-अबद्ध, मोही-निर्मोही, रागी-वीतरागी, द्वेषो-अद्वेषो आदि विभिन्न विकल्पो द्वारा जीवको विभिन्न रूप कहते हैं, पर दोनो विकल्पात्मक होनेसे अप्राज्ञ हैं। वस्तु तो न निश्चयनयात्मक है न व्यवहारनयात्मक है। शुद्ध आत्माका अनुभव इन विकल्पोंसे परे है। जो आत्मतत्त्वके अनुभव करने वाले हैं वे दोनो नयोंके पक्षपात रहित होकर आत्माको 'वह चैतन्यरूप है' ऐसा अनुभव करते हैं। आत्मा उस अनुभवके समय, प्रमाण-नय-निक्षेपादि जो पदार्थके जाननेके उपाय मात्र हैं, उन उपायोंको कक्षासे ऊपर 'उपेय' भावको स्वयं प्राप्त हो, स्वयंका अनुभव करता है, अतः वे अनुभवी जन नयपक्षो या नय विकल्पोसे रहित, निर्विकल्प रूप आत्माके अनुभवी हैं ॥ ८९ ॥

अनुभूतिमात्र तत्त्व निर्विकल्प है—

स्वेच्छासमुच्छलदनल्पविकल्पजाला-

मेव व्यतीत्य महतीं नयपक्षकक्षाम् ।

अन्तर्बहिः समरसैकरसस्वभावं

स्व भावमेकमुपयात्यनुभूतिमात्रम् ॥९०॥

अन्वयार्थ—(एव) इस प्रकार (स्वेच्छा समुच्छलत्) वक्ताकी इच्छानुसार उठनेवाले (अनल्प-विकल्पजालाम्) नाना प्रकारके विकल्पके जालोंसे पूर्ण (महतीं नयपक्षकक्षाम्) बड़ी भारी नय-पक्षोकी श्रेणीको (व्यतीत्य) पार करके वह तत्त्ववेदी (अन्तर्बहिः समरसैकरसस्वभावम्) भीतर और बाहिर दोनोंमे समता रस रूप एक रस ही जिसका स्वभाव है ऐसे (अनुभूतिमात्रम् एक स्वं भावम्) अनुभव मात्र अपने निज भावको (उपयाति) प्राप्त होता है ॥९०॥

भावार्थ—जितने वचन बोलनेके अर्थात् वस्तुके कथन विकल्प हैं उतने ही नयके विकल्प हैं। और जितने नयवाद है, वे एकान्त रूपमें ढल जाने पर सभी मिथ्यावाद बन जाते हैं। कोई भी नय उसी अवस्थामे नय है जब कि वह अपने कथनको स्याद्वादको सीमामे बाँध कर रखता है, अर्थात् 'एक दृष्टिसे पदार्थ इस प्रकार है,' ऐसा कथन करता है।

विभिन्न दृष्टिकोणोंसे पदार्थ विभिन्न रूपोंमे दृष्टिगोचर होता है। समुदाय रूपमे यह नय विकल्प भी एक जाल है, जिससे ज्ञाता विकल्पोमे उलझ जाता है। जब तक पूर्ण वस्तुका बोध न हो तब तक तो इन विकल्पोकी आवश्यकता रहती है। इनके बिना वस्तु स्वरूप भी समझमे नहीं आता। तथापि वस्तुके स्वरूप समझ लेने पर इन नयोंकी आवश्यकता नहीं रह जाती। वस्तु स्वरूप जाननेको नय केवल साधन हैं। साध्यकी प्राप्ति हो जानेपर साधनोंकी आवश्यकता नहीं रह जाती। साध्यकी उपलब्धि के बिना यदि साधन अनुपयोगी मान लिये जाय

१ 'जावदिया दयण बहा तावदिया होति नयवादा'

तो भी साध्यकी प्राप्ति नहीं होती, तथा साधनोमे उल्लाख रहे—उनका उपयोग कर वस्तुको न पकड़े, तब भी साध्यकी उपलब्धि नहीं होती। इस नियमके अनुसार, ज्ञानी जीव, नय पक्षके द्वारा आत्म वस्तुके स्वरूपको उपलब्ध करता है। पश्चात् आत्मानुभूति मात्र निज भावको, जो समता रससे भरा है, अनुभव करता है, तब अनुभवके समय प्रमाणनय-निक्षेपादि भी अप्रति-भासित हो जाते हैं ॥९०॥

मैं केवल चैतन्य तेज हूँ—

इन्द्रजालमिदमेवमुच्छलत्-

पुष्कलोच्चलविकल्पवीचिभिः ।

यस्य विस्फुरणमेव तत्क्षण

कृत्स्नमस्यति तदस्मि चिन्महः ॥९१॥

अन्वयार्थ—(तत् चिन्महः अस्मि) मैं वह गूढ़ चैतन्य मात्र तत्त्व हूँ कि (यस्य विस्फुरणमेव) जिसके प्रकट होनेसे ही (तत्क्षणम्) तत्काल (पुष्कलोच्चलविकल्पवीचिभिः) पुष्ट चंचल विकल्प रूपी तरंगोंसे (उपच्छलत्) उछलने वाला नय विकल्प रूप (इदमेव इन्द्रजालम्) यह सम्पूर्ण इन्द्रजाल (अस्यति) नष्ट हो जाता है ॥९१॥

भाषार्थ—जब बीतरागी पुरुष सबसे भिन्न अपने चैतन्य मात्र आत्मतत्त्वका अनुभव करता है तब तत्त्वोपलब्धिके लिए श्रुतज्ञानके जितने नय-प्रमाण-निक्षेपात्मक भेद-अभेद साधन रूप थे, उनको पार कर जाता है। उस कालमे एक चैतन्य तेज ही ठहरता है। जैसे रात्रिके अधकारमे वस्तुको देखने जाननेके लिए विविध प्रकारके प्रकाशकारक पदार्थोंका लोग उपयोग करते हैं, पर उनका उपयोग उन्हें देखनेके लिए नहीं, किन्तु उनके प्रकाशमे वस्तु देखने जाननेके लिए ही होता है। दीपकके देखनेको दीपक नहीं जलाया जाता, वस्तुको देखनेके लिये दीपक जलाया जाता है। प्रमातमे सूर्योदय हो जानेपर दीपकका तेज स्वयं लुप्त हो जाता है। इसी प्रकार आत्मसूर्यके उदित होनेपर नय विकल्प समूह स्वयं नष्ट हो जाते हैं। उन्हें मिटानेका कोई प्रयत्न नहीं करना पड़ता।

स्वानुभूति समस्त पुरुषार्थका फल है। जैसे बने वैसे—जिन साधनोसे बने उन साधनोसे—आत्माको उस स्वानुभूतिको अपनेमे प्रकट करना चाहिए। उसके होनेपर अन्य अनुभूतियाँ स्वयं लुप्त हो जाती हैं ॥९१॥

मैं अपार समयसारका ही चिन्तन करता हूँ—

चित्स्वभावभरभावितभावाऽभावभावपरमार्थतयैकम् ।

अव्यपद्वतिमपास्य समस्तां चेतये समयसारमपारम् ॥९२॥

अन्वयार्थ—(चित्स्वभावभरभावितभावाऽभावभावपरमार्थतया) जो चैतन्य स्वभावसे परिपूर्ण तथा भाव अर्थात् उत्पाद, अभाव अर्थात् व्यय, तथा फिर भाव अर्थात् ध्रौव्य रूप होनेसे परमार्थ दृष्टिसे (एकम्) एक स्वतन्त्र द्रव्य है, वही (अपार समयसारम्) अनन्तगुणात्मक आत्म-

तत्त्व है। उसे (समस्तां बन्धपद्धतिम् अपास्य) कर्म बन्धके मार्ग रूप जो रागादि विकल्प जाल, उन्हें दूर करके (चेतये) मैं अनुभव करता हूँ ॥९२॥

पाठान्तर—किन्हीं प्रतियोगे 'भर' के स्थान पर 'पर' ऐसा शब्द भी पाया जाता है। उस स्थितिमें इसका अर्थ इस प्रकार होगा—(चित्स्वभावपर) चैतन्य स्वभावसे जो पर अर्थात् भिन्न अचेतन जड स्वभाव, उससे (भावितभाव) युक्त जो पुद्गलादि द्रव्य, उनके (अभाव भावपरमार्थ-तया एकम्) अभाव रूप जो भाव परमार्थ चैतन्य भाव तद्रूपताके कारण अपनेमें एक ऐसे (अपारम् समयसारम्) अपार समयसारको (समस्ता बन्धपद्धतिम् अपास्य) समस्त बन्ध मार्गको दूरकर (चेतये) मैं सञ्चेतन करता हूँ ।

भाषार्थ—आत्मतत्त्व चैतन्य स्वभावसे भरा हुआ है, परमार्थ वस्तु है। उत्पाद व्यय ध्रौव्यात्मक लक्षण वाला सत्तावान् द्रव्य है। जब नयपक्षको अतिक्रान्त करके ज्ञानी उसको अनुभव करता है, उस कालमें ज्ञानके विकल्प दूर हो जाते हैं, तथा कर्म बन्धके कारण रागादि विकल्प भी दूर हो जाते हैं। कर्म बन्धका मार्ग दूर होकर आत्मा निर्बन्ध हो जाता है। अतः अनुभवमें चैतन्य स्वभावसे भिन्न जो जड रूप रागादिभाव, उनके अभाव स्वरूप ही आत्मतत्त्व है। बन्धके कारण भूत रागादिके अभावसे वह बन्धमार्गसे सर्वथा दूर है। ज्ञानी तो सभी सम्यग्दृष्टि जीव हैं। चतुर्थ गुणस्थान और उससे ऊपरके सभी जीव सम्यग्ज्ञानी माने गए हैं। अतः वे सभी आत्म स्वरूपको रागादिसे भिन्न, चैतन्य मात्र, निर्बन्ध स्वरूप ही जानते, मानते व अनुभव करते हैं। जहाँतक रागका उदय है वहाँ भी 'आत्मा रागसे भिन्न है' ऐसा ही स्वीकार करते हैं। रागाशको आत्माके स्वरूपमें मिलाकर नहीं देखते। इस प्रकार अनन्त समयसत्का अनुभव ही संसार दशाको छुड़ाकर जीवको मुक्त दशातक पहुँचाता है ॥९२॥

समयसार ही पुराण पुरुष है, भगवान् है—

आक्रामन्निर्विकल्पभावमचलं पञ्चैन्यानां बिना

सारो यः समयस्य भाति निभूतैरास्वाद्यमानः स्वयम् ।

विज्ञानैकरसः स एष भगवान् पुण्यः पुराणः पुमान्

ज्ञान दर्शनमप्ययं किमथवा यत्किञ्चनैकोऽप्ययम् ॥९३॥

अन्वयार्थ—(नयाना पञ्चैविना) नयपक्षरूप विकल्पोके बिना जो (अचल अविकल्पभावं आक्रामन्) निश्चल निर्विकल्प भावको प्राप्त (समयस्य यः सारः) जो आत्मतत्त्वका रहस्य है (निभूतै स्वयं आस्वाद्यमानः) वह निश्चलरूपसे स्वय अनुभव रूप स्वादमें (भाति) प्रतिभासित होता है। (विज्ञानैकरसः) वह विज्ञान रूप जो एकरस तत्त्वरूप है (स एष भगवान्) यही तो भगवान् है। (पुण्यः पुराणः पुमान्) यही पवित्र है इसे ही 'पुराण पुरुष' कहते हैं। (ज्ञानदर्शनम् अपि अयम्) यही दर्शनात्मक और ज्ञानात्मक है। (किम् अथवा) अथवा हम उसे किन शब्दोंमें कहे ? (एकः अपि अयं) यह स्वय सब एक ही (यत् किञ्चन) जो कुछ है सो है ॥९३॥

भाषार्थ—स्वानुभव कैसे होता है और 'स्व' क्या है यह इस कलशमें आचार्य प्रतिपादन

नयका लक्षण किया गया है—“वस्तुस्वरूपप्रतिपादनकुशलप्रयोगो नयः” अर्थात् वस्तु स्वरूपको प्रतिपादन करनेमें जो कुशल प्रयोग उसे नय कहते हैं। इसका सारांश यह हुआ कि वस्तु नयात्मक नहीं है। नय तो उसे जाननेका प्रयोगमात्र है। वह प्रयोग ज्ञानात्मक है। श्रीभगवद्गुमास्वामिने भी “प्रमाणनयैरधिगमः” इस सूत्र द्वारा तत्त्वार्थ सूत्रमें यही प्रतिपादित किया है कि प्रमाण और नय दोनों वस्तुके जानेके उपाय हैं। उनसे वस्तु स्वरूप जाना जाता है।

यह सिद्ध हुआ कि वस्तु नयात्मक नहीं है। अतएव निश्चयके विषयभूत अर्थात् निश्चयनयके प्रयोगके द्वारा जानी गई ‘आत्म वस्तु’ अपने स्वरूपसे अविवर्तित, श्रुत ज्ञानके संपूर्ण विकल्पोसे रहित, स्वयंके द्वारा स्वयमेव आत्मानुभवमें आनेवाली वस्तु है। नय पक्ष द्वारा जाननेके कालमें यद्यपि वह, जिस नयसे देखो तत्त्वरूप कही जाती है, तथापि वह प्रतिभास उस कालका है और उसी दृष्टिमें है। अन्य कालमें अन्य दृष्टिसे देखने पर वह उसमें भिन्न, अतद्रूप प्रतिभासित होने लगती है। यदि नय पक्षको छोड़कर वस्तुका अनुभव किया जाय तो वह तटस्थ व्यक्तिके लिए तो शुद्ध निश्चयनयका विषयभूत शुद्ध पदार्थ होगा, तथापि उस अनुभव कालमें वह नयादिके विकल्पोसे परे है। अनुभव कालमें नय विकल्प नहीं उठते।

पंडित दौलतरामजीने इसीका वर्णन अपनी छहदालामें लिखा है—

‘परमाण-नय-निक्षेपको न उद्योत अनुभवमें विपे’

अर्थात् अनुभवकालमें पदार्थके जाननेके उपायरूप प्रमाण-नय-निक्षेपका उदय ही नहीं होता।

अनुभव अनुभवात्मक या मात्र रसात्मक है। आत्माको अपने स्वरूपका स्वाद आता है। उस समय ज्ञानके सन्मुख केवल आत्मस्वरूप ही एकमात्र ज्ञेय रहता है। अन्य सम्पूर्ण ज्ञेय, ज्ञानके सामनेसे दूर हट जाते हैं। ज्ञेयस्वरूप आत्माके सम्मुख रहते हुए भी, उसे यह भी विकल्प नहीं होता कि मैं ज्ञाता हूँ और आत्मा मेरा ज्ञेय है, किन्तु वह स्वरूपमें डूब जाता है। उस समय आत्मा ज्ञाता-ज्ञेयरूप होते हुए भी ज्ञानैकरसरूप है। ज्ञानैकरसरूप आत्मा ही भगवान् है, परमात्मा है, क्योंकि आत्माकी परमोत्कृष्टता अपने स्वरूपकी उपलब्धिमें ही है। वही उसका वैभव है। अपने स्वरूपमें निमग्न आत्मा ही पुण्यरूप अर्थात् पवित्ररूप है। प्रत्येक पवित्र पदार्थका स्वरूप केवल स्वरूप-निमग्नता ही है। परसम्पर्क ही अपवित्रताका हेतु बनता है।

वह पवित्रात्मा ही पुराण पुरुष है। आत्मतत्त्व अनाद्यनन्त है, शुद्धद्रव्य है, अतएव उसे ही पुराण पुरुष कहते हैं। आत्माका स्वरूप उपयोग-लक्षणात्मक होनेसे वह आत्मा ज्ञान दर्शनमय है। यद्यपि ‘ज्ञान दर्शनमय है’ ऐसा कथन करनेसे आत्माका सम्पूर्ण स्वरूप वर्णित नहीं होता, क्योंकि अनन्तगुणात्मक-एकरस-अखण्ड-अभेदरूप-आत्माका यह वर्णन ज्ञानदर्शन गुणको मुख्य और अन्य गुणोंको गौण करके ही कहा जा सकता है। यह मुख्य गौण विवक्षामें वस्तुवर्णन, नयपक्षसे रहित नहीं है इसलिए फिर उसे उक्त शब्दोंसे न कहकर ‘यह एक कोई पदार्थ है’ अथवा ‘जो कुछ है सो है’ ऐसे ही शब्दोंमें कहा जा सकता है। शब्दोंसे कहना भी नयपक्ष बिना नहीं बनता। अतः आत्मा अनिवचनीय है ऐसा ही कहा जाय। पर इन शब्दोंसे कहना भी वचनीयता हो गई, तब वह कहा

१ आत्मानम् पुनाति इति पुण्यम् ।—सर्वार्थसिद्धि ।

(स्वरूप निमग्नता आत्माको पवित्र करती है, अतः पुण्य है ।)

नहीं जा सकता, केवल अनुभव ही किया जा सकता है, यही अन्तिम निष्कर्ष निकलता है ॥९३॥

दूरं भूरिविकल्पजालगहने भ्राम्यन्निजौघाच्छ्रुतो

दूरादेव विवेकनिम्नगमनाप्नोतो निजौघं बलात् ।

विज्ञानैकरसस्तदेकरसिनाम् आत्मानमात्माहरन्

आत्मन्येव सदा गतानुगततामायात्ययं तोयवत् ॥९४॥

अन्वयार्थ—(अयम्) यह आत्मा (निजौघाच्छ्रुत) अपने निजस्वरूपसे च्युत हुआ (दूरं) अनादिकालसे निजस्वरूपसे दूर (भूरिविकल्पजालगहने) अनेक विकल्पके जालोंसे गहन स्थानोंमें (भ्राम्यन्) भ्रमण करता आया है, अतः (दूरात् एव) अनन्तकालके बाद (विवेकनिम्नगमनात्) विवेकरूपी गम्भीर स्थानको प्राप्तकर (तोयवत्) जलकी तरह (बलात्) पुण्यार्थसे (निजौघं नीतः) अपने स्वरूपमें लाया गया । (तदेकरसिनाम् विज्ञानैकरस) आत्मानुभवके आस्वादन करनेवाले रसिया पुष्पोको वह ज्ञानैकरसात्मक आत्मा (आत्मनि) अपनेमें (आत्मानम् आहरन्) अपनेको खींचकर (सदा) हमेशा फिर (गतानुगतताम् आयाति) शुद्धपरम्पराको ही प्राप्त होता है ॥९४॥

भावार्थ—जैसे किसी जलाशयका जल अपने स्थानसे च्युत हुआ, नानावनोंके गहन स्थानोंमें घूमता फिरता, उन-उन स्थानोंके कारण आड़े टेढ़े विविधरूपोंको अपनेमें धारण करता हुआ, चक्कर लगाता फिरता है। वही जल किसी गम्भीर नीचे स्थानको पाकर, फिर वही आकर मिलता है और स्थिर हो जाता है। इसी प्रकार अनादिकालसे यह आत्मा, अपने निजस्वभावसे च्युत हुआ—चतुर्गतिरूप ससारकी चौरासी लाख योनियोंमें विविध आकार प्रकारको पाकर, नाना विभावोंके चक्र जालमें घूमता हुआ दुःखी था। सम्यग्दृष्टि जीव उन विकल्प जालोंसे निकालकर, अपने पुण्यार्थसे, अपने विवेकसे उसे अपने स्वरूपमें लाया, तब वह ज्ञानरससे परिपूर्ण आत्मा, सदा अपने ही में शुद्ध परम्परारूप पर्यायीमें परिणत होता हुआ, अनन्तकाल तक प्रकाशमान रहता है।

जबतक आत्मा अपने परम पुण्यार्थको निजबलसे प्रकटकर, अनादिकालीन कर्मनिमित्त जन्य विभावों और विकल्पोंसे अपनेको नहीं निकालता, तबतक इस ससाररूपी गहन जंगलमें, नदीके जलकी तरह आड़े-टेंढ़े मार्गमें, नानारूप अपनेको बनाता, नदीके मार्गमें झाड़-सख्ताड़ मिट्टी पत्थरोंकी टकराहटके समान, जन्म मरण, रोग-बुढ़ापा, सयोग-वियोग, क्रोधादि विकार, रागादि-विकाररूप परिणत होता हुआ, नानादुःखोंकी परम्पराको प्राप्त होता है।

आत्मा यदि एक बार भी अपने स्वरूपका आस्वादन करे, तो उसे प्रतीत होगा कि वह जन्म-मरण, सयोग-वियोगोंसे भिन्न, देह-कर्मसे भिन्न, क्रोधादि-रागादिभावोंसे भी सर्वथा भिन्न ज्ञानरस-स्वयं समुद्र है, जिसमें कोई दूसरा रस मिल ही नहीं सकता। वह स्वयं अनन्त आनन्दरूप है। उसमें परका प्रवेश ही असम्भव है। ऐसा विज्ञान होनेपर वह अपनेको परकी ओरसे खींचकर, आप अपनेमें ही नियन्त्रित कर लेता है। यही परमचारित्रकी दशा है। उसका फल यह होता है कि फिर वह जीव, सदाकाल अपनी शुद्धपर्यायीकी परम्पराको ही, स्थिर जलकी तरह प्राप्त करता है। फिर न वह भ्रमण करता है न विकृत होता है ॥९४॥

यथार्थ कर्ता और कर्म कौन है—

विकल्पकः परं कर्ता विकल्पः कर्म केवलम् ।

न जातु कर्तृकर्मत्वं सविकल्पस्य नश्यति ॥९५॥

अन्वयार्थ—(विकल्पक) अपने अन्तरमे विकल्परूप परिणाम करनेवाला (परं) केवल (कर्ता) कर्ता है। (विकल्प केवल कर्म) और जो विकल्परूप परिणामन वह करता है, केवल वह विकल्प ही उसका कर्म है। (सविकल्पस्य) विकल्प करनेवाले जीवके (कर्तृकर्मत्वं) इस प्रकार का कर्ताकर्मपना (न जातु नश्यति) कभी मिटता नहीं है। सदा कर्ताकर्मपना रहता है ॥९५॥

भाषार्थ—यह ससारी जीव परके कर्तृत्वका अभिमान करता है, तथा अपने परिणामनका कर्ता भी अन्य व्यक्तिको या जानावरणादि जड़ कर्मको मानता आ रहा है। यह दोनों बातें सत्य नहीं हैं। सत्य यह है कि मिथ्यादृष्टि जीव भी—‘मैं परको करूँ’, ऐसा मात्र विकल्प कर सकता है। तथापि परका कुछ कर नहीं सकता। अतः वह विकल्प मात्रका कर्ता अवश्य है तथा जो-जो विविध प्रकार के विकल्प उसे समय-समय पर उत्पन्न होते हैं, वे सब विकल्प उसीके परिणामन स्वरूप होनेसे उसके ‘कर्म’ हैं। ‘कर्ता जिसे करे वह कर्म’ कहलाता है। इस व्याख्याके अनुसार वह केवल विकल्प मात्र करता है अतः वे विकल्प ही उसके ‘कर्म’ हैं। तथा ‘जो कर्म करे वह कर्ता है’। इस व्याख्याके अनुसार विकल्प परिणामन करने वाला जीव ही उन विकल्पोका कर्ता सिद्ध होता है।

अन्य कोई द्रव्य अन्य किसी द्रव्यकी पर्यायरूप परिणामन नहीं करता, अतः कोई एक द्रव्य, अन्य द्रव्यके परिणामनका कर्ता नहीं होता। इसीलिए किसी द्रव्यका परिणामन किसी अन्य द्रव्यका कर्म भी नहीं बन सकता। अपने द्रव्यका परिणामन ही अपने द्रव्यका कर्म है। उसका वह स्वयं कर्ता है। ऐसा वस्तु स्थिति है। ऐसा ही जिनागममे प्रतिपादित है।

परन्तु जो जीव उक्त वस्तु स्थितिके ज्ञाता नहीं है वे परके कर्तृत्वका दम भरते हैं। वे सारे संसारको कर सकनेका अपनेमे सामर्थ्य समझते हैं। प्रयत्न भी उसी प्रकारका करते हैं। वस्तु स्थितिके विपरीत किया गया यह सम्पूर्ण प्रयत्न सफल नहीं होता, तब यह जीव दुःखी होता है। इसके दुःखी होनेका कारण इसका एक मात्र यह भ्रमज्ञान है कि मैं परका कुछ कर सकता हूँ। यह भ्रमज्ञान विकल्परूप है, जब तक ऐसा विकल्प है, तब तक यह उस विकल्पके साथ कर्ता कर्म भाव रखता है। वस्तु स्थिति बोध होनेपर यह छूट जाता है ॥९५॥

कर्ता और वेत्तामे अन्तर—

यः करोति स करोति केवलं, यस्तु वेत्ति स तु वेत्ति केवलम् ।

यः करोति न हि वेत्ति स क्वचित् यस्तु वेत्ति न करोति स क्वचित् ॥९६॥

अन्वयार्थ—(यः करोति) जो विकल्पका कर्ता है (स तु केवलं करोति) वह केवल कर्ता ही है, ज्ञाता नहीं। (य तु वेत्ति) जो ज्ञाता है (स तु केवलं वेत्ति) वह केवल ज्ञाता ही है कर्ता नहीं है। (य करोति) जो कर्ता है (स न क्वचित् वेत्ति) वह वस्तुतः कुछ नहीं जानता (यस्तु वेत्ति) जो जानता है (स क्वचित् न करोति) वह कभी कर्ता नहीं होता, ज्ञाता ही होता है ॥९६॥

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव वस्तु तत्त्वका ज्ञाता है अतः परके कर्तृत्वकी बात तो दूर रही, कर्तृत्वका विकल्प भी उसे नहीं है। जो मिथ्यादृष्टि है वह 'परका कर्ता हूँ' ऐसा विकल्प करनेसे केवल विकल्पका कर्ता है। परका कर्ता वह भी नहीं है।

जो विकल्पका कर्ता है, वह वस्तुस्थितिका ज्ञाता नहीं है। मिथ्यादृष्टि जीव इन विकल्पो का तथा रागादि विकारोका कर्ता है, सम्यग्दृष्टि जीव कर्ता नहीं, केवल ज्ञाता है। अथवा पुद्गल द्रव्य ही कर्म नोकर्मका कर्ता है, वेत्ता नहीं है। इसी प्रकार ज्ञानोपयोगी आत्मा वेत्ता है, कर्म नोकर्मका कर्ता नहीं है। जो वस्तु स्थितिका ज्ञाता है वह विकल्पका कर्ता नहीं है ॥९६॥

जानने और करनेमें भेद है—

ज्ञप्तिः करोती नहि भासतेऽन्तः

ज्ञप्तौ करोतिश्च न भासतेऽन्तः ।

ज्ञप्तिः करोतिश्च ततो विभिन्ने

ज्ञाता न कर्त्तैति ततः स्थितं च ॥९७॥

अन्वयार्थ—(करोती) करोति अर्थात् करता है इस क्रियामें (ज्ञप्ति) जानने रूप क्रिया (न हि अन्त भासते) अन्तः प्रतिभासित नहीं होती। इसी प्रकार (ज्ञप्तौ) जानने रूप क्रियामें (करोतिश्च) करने रूप क्रियाका (न हि भासतेऽन्तः) अन्तः प्रतिभास नहीं होता (ततो ज्ञप्तिः करोतिश्च विभिन्ने) इससे यह बात सिद्ध होती है कि ये दोनो क्रियायें भिन्न-भिन्न हैं (ततः स्थितं) इससे यह भी स्वयं सिद्ध है कि (ज्ञाता न कर्त्ता इति) जो ज्ञाता है वह कर्ता नहीं होता ॥९७॥

भावार्थ—कोई क्रिया कभी अन्य क्रियारूप नहीं होती। इस सामान्य नियमके अनुसार करना और जानना दो विभिन्न क्रियाएँ हैं। करनेमें जाननेरूप क्रियाका प्रतिभास नहीं होता। इसी प्रकार जाननेरूप क्रियामें करनेरूप क्रिया नहीं है। इसमें सिद्ध है कि जो अज्ञानी अपने भीतर विविध प्रकारके मिथ्यात्वादि अध्यवसानके द्वारा नाना विकल्प उत्पन्न करता है, वह उनका कर्ता है, विकल्प उसके कर्म है वह ज्ञाता नहीं है। किन्तु जो ज्ञानी विकल्पोत्पन्न न कर, निविकल्प रूपसे आत्मस्वरूपका जानने वाला, याने अनुभव करने वाला है, वह विकल्पका कर्ता नहीं है, अतः ज्ञानी कर्तृकर्मभावे रहित है। वह केवल अपने स्वरूपका ज्ञाता मात्र है। जब ज्ञान क्रिया तथा करोति क्रियामें विभिन्नता है, दोनो एक साथ नहीं रहती, तब ज्ञाता कर्ता कैसे कहा जा सकता है।

सिद्ध है ज्ञानी रागादि कर्मका कर्ता नहीं होता, जब कि अज्ञानी का अध्यवसान भाव कर्मबन्धका निमित्त कर्ता होता है। अध्यवसान भाव ही स्वयं उसके यथार्थ कर्म हैं। पुद्गल कर्मका तो वह कर्ता हो भी नहीं सकता ॥९७॥

इसी बातको कहते हैं—

कर्त्ता कर्मणि नास्ति, नास्ति नियतं कर्मापि तत्कर्त्तरि

द्वंद्वं विप्रतिषिध्यते यवि तदा, का कर्तु-कर्मस्थितिः ।

ज्ञाता ज्ञातरि कर्म कर्मणि सदा, व्यक्तेति वस्तुस्थितिः

नेपथ्ये वत नानदोति रभसा, मोहस्तथाप्येष किम् ॥९८॥

अन्वयार्थ—(कर्ता कर्मणि नास्ति) कर्ता कर्ममें नहीं है, (नियत) यह निश्चय है। (कर्म अपि कर्तारि नास्ति) कर्म भी कर्तामें नहीं है। (इदं) दोनोंका द्वन्द्व (यदि विप्रतिषिध्यते) यदि निषिद्ध है तो (तदा का कर्तुं-कर्मस्थिति) उस समय दोनों में कर्ता-कर्मभावकी स्थिति कैसे हो सकती है। (ज्ञाता ज्ञातरि) ज्ञाता सदा अपनेमें रहता है (कर्म कर्मणि) कर्म सदा कर्मरूपतामें रहता है (इति वस्तुस्थिति) ऐसी वस्तुकी व्यवस्था (सदा व्यक्ता) सदा प्रकट है। (तथापि एष मोह) तो भी यह एकत्वका मोह (बत) खेदकी बात है कि (रभसा) अपने वेगके साथ (नैपच्ये) रगभूमिमें (नानदीति) नृत्य करता है (इति किम्) ऐसा क्यों है ? ॥१८॥

भावार्थ—ससारी जीव कर्मका कर्ता कहा जाता है, परन्तु ससारी जीव तो अपने ही पर्यायरूप रहता है, जड़कर्मरूप नहीं परिणमता। अतः यह फलित हुआ कि कर्तामें कर्म नहीं रहता, और न कर्ममें कर्ता रहता है। कर्ता जीव सचेतन है और कर्म जड़ पुद्गल है। निश्चयसे देखा जाय तो दोनों द्रव्योंकी अपनी-अपनी भिन्न-भिन्न स्थिति है। यद्यपि संसारी अवस्थामें एक से दोखते हैं तथापि वे एक नहीं हैं। लक्षणभेद-सत्ताभेदमें दोनों में महान् अन्तर है। दोनोंका द्वन्द्व अर्थात् जड़-चेतनमें एकत्वभाव वस्तुस्थितिसे ही निषिद्ध है। तब दोनोंमें कर्ता-कर्मभाव भी परस्परमें नहीं हो सकता।

ज्ञानभावमें स्थित सम्यग्दृष्टि जीव जानता है कि ज्ञाता सदा ज्ञाता ही रहेगा, वह उपयोगात्मक चैतन्य पिंड कभी जड़ पुद्गलरूप न बना है, न है, न होगा। इसी प्रकार जड़पुद्गल कर्म, सदा जड़पुद्गलरूप ही रहा है और रहेगा। वह कभी चैतन्यभाव रूप परिणत न होगा। जब वस्तुकी मर्यादा ही इस प्रकार है तब ससारके रगमञ्चपर यह एकत्वका मोह क्यों नृत्य करता है ?

आचार्य कहते हैं कि ससारीजन वस्तुस्थितिको मोहके कारण समझ नहीं पाते, अतएव जड़-चेतनकी एकता रूप अपने परिणाम उत्पन्नकर, वृथा हो बन्धनमें पड़कर दुःख उठाते हैं। यह बड़े खेदकी बात है।

अथवा यदि मोह जगत्में रगमञ्चपर नृत्य करता है तो करो। वस्तुकी स्थिति तो जैसी है वैसी ही रहेगी। किसीको रस्सी में सर्पका भ्रम हो जाय तो वह भयभीत होता है। जानकार तो जानता है कि यह मात्र रस्सी है सर्प नहीं है। उसे उस भ्रमित व्यक्तिमें भयभीत होनेपर खेद होता है, पर वह उसका भ्रम कैसे दूर करे ? इसी प्रकार आचार्य मोही जनोकी परिणतिपर खेद प्रकट करते हुए भी यह निर्देश करते हैं कि मोह नाचता है तो नाचो, वस्तु तो जैसी है वैसी ही है।

कर्ता कर्ता भवति न यथा कर्म कर्मापि नैव

ज्ञानं ज्ञानं भवति च यथा पुद्गलः पुद्गलोऽपि ।

ज्ञानज्योतिर्ज्वलितमचलं व्यक्तमन्तस्तथोच्चैः

चिच्छक्तीनां

निकरभरतोऽत्यन्तगम्भीरमेतत् ॥१९॥

अन्वयार्थ—(एतत् ज्ञानज्योति) आत्म ज्ञानकी यह ज्योति (चित्शक्तीनां) अपनी समस्त चैतन्य शक्तिकी (निकरभरतः) समग्रताके भावसे युक्त (अत्यन्तगम्भीरम्) जिसका अन्त नहीं इस

प्रकारकी गभीरताको लिए (एतत् अवल) यह अविचलित रूपमे (उच्चै अन्त उग्रत्तम्) उच्चरूपसे अन्तरङ्गमे प्रकट (ज्वलितम्) प्रकाशमान हुई है। इस स्थितिमे (यथा कर्त्ता कर्त्ता न भवति) जो अपने अज्ञानभावमे जीव कर्मका कर्त्ता था, वह अब कर्त्ता नहीं रहा (कर्म कर्म अपि नैव) जो अज्ञान भावके निमित्तको पाकर पुद्गल ज्ञानावरणादिरूप परिणत होता था, अब कर्मरूप नहीं परिणमता। किन्तु ज्ञानज्योतिके प्रकट होनेपर (यथा च ज्ञान ज्ञान भवति) जैसे ज्ञानका ज्ञानरूप परिणमन होता है वैसे ही (पुद्गल अपि पुद्गल) पुद्गलका भी पुद्गलरूप ही परिणमन होता है ॥९९॥

भावार्थ—जब तक जीवमे आत्मज्ञान नहीं था तब तक परमे एकत्व बुद्धि थी। परको निज मानकर उनसे रागादिभाव करता था, अतः अज्ञानी था। उस अज्ञान भावके कारण पुद्गल रूप कर्मवर्गणा, ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन करती थी। जब जीवको आत्मज्ञान हुआ तब स्वपर भेद विज्ञान के कारण, परको पर मानकर उससे रागादि छोड़ दिया, तब वह ज्ञानी हुआ।

इस स्थितिमे अब वह ज्ञानी अपने ही ज्ञानभावका कर्त्ता रहा। पर निमित्तसे जो रागादि भाव करता था उसका कर्त्ता न रहा। जब उसने रागादि भाव न किये, तो इस निमित्तसे पुद्गल वर्गणाएँ ज्ञानावरणादि कर्मरूप भी परिणत न हुईं। तब उनका पौद्गलिक रूपमे परिणमन तो होगा पर ज्ञानावरणादि रूप न हागा। अतः कर्त्ता अब कर्त्ता नहीं रहा, और पुद्गल भी अब कर्मरूप नहीं रहा। अब तो ज्ञान ज्ञानरूप ही परिणमन करेगा, तथा जड़ जड़रूप परिणमन करेगा ॥९९॥

यह निश्चय हुआ कि प्रत्येक द्रव्य अपने ही परिणमनका कर्त्ता है, अन्यके परिणमनका नहीं। भले ही अन्य द्रव्यों की परिणतियाँ उस समय निमित्त पड़ें। इस नियमके अनुसार जीव द्रव्य भी अपने ही स्वभावका अथवा विभाव भावका कर्त्ता है, अन्य द्रव्यके परिणमनका नहीं। शुद्ध निश्चयसे तो जीव अपने स्वभावका ही कर्त्ता है। विभावका कर्त्ता मात्र व्यवहारमे या अशुद्ध निश्चयसे है। तथापि परद्रव्यकी परिणतियोंका कर्त्ता त्रिकालमे भी नहीं है। इसी प्रकार पुद्गल कर्म भी निश्चयमे त्रिकालमे भी जीवके स्वभाव तो क्या, विभाव-परिणतिका भी कर्त्ता नहीं है। हाँ, जीव कर्मका कर्त्ता है, या कर्म जीवमे रागादि उत्पन्न करता है, ज्ञानका आवरण करता है, ऐसा जैनशास्त्रोमे लिखा गया है, सो वह व्यवहारनयकी अपेक्षासे लिखा गया है, ऐसा जानना चाहिए।

इति कर्तृकर्मधिकारः ।



❀ पुण्य-पाप अधिकार ❀

तदथ कर्म शुभाशुभभेदतो द्वितयतां गतमैक्यमुपानयन् ।

ग्लपित-निर्भर-मोहरजः अथ स्वयमुदेत्यवबोधसुधाप्लव ॥१००॥

अन्वयार्थ—(तदथ) इसके अनन्तर (शुभाशुभभेदतः) शुभ और अशुभके भेदसे (द्वितयता गतम्) दो प्रकारताको प्राप्त (कर्म) कर्मकी (ऐक्यमुपानयन्) एकताको स्थापित करता हुआ तथा (ग्लपितनिर्भरमोहरजा) मोहरूपी रज कणको अत्यन्त दूर कर देनेवाला ऐसा (अथ) यह (अवबोधसुधाप्लव) ज्ञानरूपी चन्द्रमा (स्वयम् उदेति) स्वयं उदयको प्राप्त हो रहा है ॥१००॥

भावार्थ—लोकमें ऐसी प्रसिद्धि है कि चन्द्रमा अमृतमय है। उससे अमृत झरता है। इस प्रकरणमें स्वावबोधको चन्द्रमाका रूपक दिया है। चन्द्रमाका जब उदय होता है तब अन्धेरेके कण दूर हो जाते हैं, इसी प्रकार स्वावबोध रूपी चन्द्रके उदय होनेपर, भ्रमरूप वृद्धि, जिसे मोहतम कहना चाहिए, उसके रज कण दूर हो जाते हैं। जीवको समारी दयामें निपयज्य रागके कारण पदार्थके सयोगमें सुखके निमित्तभूत कर्मको शुभ और तद्विषयमें दुःखके निमित्तभूत कर्मको अशुभ, ऐसी द्विविधताका बोध, उस एक ही कर्ममें होनेका भ्रम था। वह ज्ञान कलाक प्रकट होने पर दूर हो गया। यह प्रतिभासित होने लगा कि दानो ही कर्म है, बन्धनरूप हैं, बन्धनमें भेद करना भूल है। यदि जीवके शुभ कर्मका उदय होगा तो मनुष्य-देवगणिका बन्धन पाप्म होगा। यदि अशुभ कर्मका उदय होगा तो नरक-निर्यगणतिके बन्धन प्राप्त होंगे। चतुर्गति समार परिभ्रमणके कारणभूत दोनों ही कर्म केवल बन्धन है। ज्ञान उन दोनोंकी यथाथ एकताका बोध करा देता है ॥१००॥

इसे दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करते हैं—

एको दूरात्यजति मदिरा ब्राह्मणत्वाभिमानात्

अन्यः शूद्रः स्वयमहमिति स्नाति नित्यं तथैव ।

द्रावप्येतौ युगपदुदरात् निर्गतौ शूद्रिकाया

शूद्रौ साक्षात् अपि च चरतो जातिभेदभ्रमेण ॥१०१॥

अन्वयार्थ—(एक) कोई एक शूद्रपुत्र (ब्राह्मणत्वाभिमानात्) ब्राह्मणक यहाँ पलनेके कारण अपनको ब्राह्मण समझ उस स्वाभिमानसे (मदिराम् दूरात् त्यजति) मदिराका दूरमें ही त्याग करता है। (अन्य) दूसरा शूद्रपुत्र (स्वयम् अहम् शूद्रः) शूद्रके यहाँ पलनेके कारण में स्वयं शूद्र हूँ (इति) ऐसा समझकर (नित्यम्) रोज-रोज (तथा एव) मदिरामें ही (स्नाति) नहाता है। अर्थात् नित्य पान करता है। (एतौ द्वौ अपि) ये दोनों पुत्र (शूद्रिकाया उदरात् युगपत् निर्गतौ) शूद्रकी पेटस युगल उत्पन्न हुए थे, पालन अलग-अलग स्थान पर हुआ, तथापि (साक्षात् शूद्रौ) वे

१ 'सुधाप्लव' का अर्थ अमृत का प्रवाह भी है, जो रज (धूलि) को बहा ले जाता है। ऐसा अथ भी समत है।

दोनो है तो शूद्र ही। अतः (जातिभेदभ्रमेण चरत) केवल अपनी अपनी जातिके भेदके भ्रमके कारण ही उनका आचार भेद है ॥१०१॥

भावार्थ—पुण्य और पाप दो भागोमे कर्म द्रव्यका विभाग होता है। जो संसारी जीवको सासारिक सुखानुभवमे हेतु हो, उसे पुण्य कहते है तथा जो उसे दुखानुभवमे निमित्त हो, उसे पाप कहते है। ये दानो ही कर्मके भेद है। इन दोनो कर्मोके निमित्तसे जीव अनादि कालसे ही, ससार परिभ्रमण कर रहा है। ये दानो ही ससारी आत्माके विकार भावके निमित्त कारण है। अतः संसारके ही हेतु है। इनके गृहते जीवको मुक्ति नहीं होती। ससार परिभ्रमण नहीं छूटता। मिथ्या-दृष्टि जीव दोनोमे भेदभाव करता है, उसे अभी ससार परिभ्रमणकी ही वाछा है। स्वर्गादिकी, राज्यकी—विषय भोगोकी वाछा है। किन्तु भेदविज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव, ससारको दुःखरूप मानता है। चाहे वह स्वर्गका राज्य हो, या चक्रवर्तीकी विभूति हा, वह इन सब पर-द्रव्योमे आत्मबुद्धि नहीं रखता, न इनमे हित मानता है। वह समस्त सासारिक विभूतिपोको, आत्मविभूतिकी प्राप्तिमे बाधक जानकर उनका परित्याग करता है। उसका ऐसा जानना ही 'आत्मज्ञान' है और उनकी आकांक्षाका परित्याग हा 'वैराग्य' है। सम्यग्दृष्टि जीव ज्ञान-वैराग्य सम्पन्न होनेके कारण, संसारके कारणभूत, पाप-पुण्य दानोका समानरूपसे हेतु मानता है।

इसी बातको यहां आचार्य एक दृष्टान्त द्वारा समझाते है कि जैसे किसी शूद्र, स्त्रीके उदरसे दो युगल पुत्र उत्पन्न हुए। वे परमाश्रित दोनो ही शूद्र हैं। किसी कारणवशान् उनमे एक पुत्र किसी ब्राह्मणके हाथ पडा, उसने पाल लिया। ब्राह्मणके यहाँ पलनेके कारण उसने अपनेको ब्राह्मण कुलका समझा। अपनी ऐसी समझके कारण उमने ब्राह्मणोचित कर्म करना ही उचित माना। वह मदिरा-पानसे दूर रहा, उसका स्पर्श करना भी उसे अपनी जातिकी उच्चताके सामने अनुचित प्रतीत होता था। दूसरा उसीका भाई वही शूद्रीपुत्र, शूद्रीके पास ही रहा। उसने उसका पालन पोषण किया। वह अपनेका शूद्र जातिका मानकर मदिराका नित्य पान करना है। ग्रन्थकार तो इन शब्दोमे कहते है कि वह मदिरासे ही स्नान करता है, तात्पर्य यह कि उसे मदिरापानका ही व्रतन हा गया। वस्तुतः दानो पुत्र शूद्र है, तथापि जातिमे भेद न होते हुए भी उन्हें "हमारी जातिमे भेद है" ऐसा भ्रम हा गया है, अतः आचार भेद है। इसी प्रकार कर्मका बन्धन तो जीवको ससारमे रक्ताता है। पुण्य-पापमे भेद तो ससारी जीवने अपने मिथ्यात्वोदय अन्य भ्रमके कारण मान लिया है। वस्तुतः दोनो एक ही कर्मके पुत्र है। अतः उनमे वास्तविक भेद कुछ नहीं है ॥१०१॥

(८१) प्रश्न—जातिभेदके भ्रमसे भी जब आचार भेद हो जाता है तो यदि वस्तुतः जातिभेद हो तब तो आचार भेद स्पष्ट ही रहता है। ये दोनो पुण्य और पाप या शुभ-अशुभ कर्म, नाम मात्रसे भिन्न-भिन्न हो ऐसी बात नहीं है, इनमे अनेक कारणोसे यथार्थ भेद मानना चाहिए। हेतुभेद, प्रकृतिभेद, अनुभवभेद तथा आश्रयभेद इन चार कारणोमे इनमे भेद है। यह बात बहुत स्पष्ट है। इन भेदोका विवरण निम्न प्रकारसे जानना चाहिए—

हेतुभेद—'शुभ पुण्यस्याशुभ. पापस्य' भगवान् उमास्वामीके इस सूत्रके अनुसार शुभ प्रकृतियाँ शुभयोगसे बँधती है, तथा अशुभ प्रकृतियाँ अशुभयोगसे बँधती है। अतः बन्धके हेतु दोनोके भिन्न-भिन्न है।

प्रकृतिभेद—दोनों प्रकृतियाँ भिन्न-भिन्न श्रेणीकी है। श्रीमन्नमिचन्द्राचार्यने श्री गोम्मटसार कर्मकाण्डमें पुण्य प्रकृतियाँ तथा पाप प्रकृतियाँ भिन्न-भिन्न बताई है। कर्मकी १४८ प्रकृतियाँ अपनी-अपनी प्रकृतिभेदसे जुदी-जुदी गिनाई गई है।

अनुभवभेद—इन प्रकृतियोंका जब बन्ध होता है तो अनुभाग शक्तियाँ भी इनमें भिन्न-भिन्न रूपमें पड़ती है। उदय कालमें यह जीव पुण्योदयमें सुखानुभव और पापोदयमें दुःखानुभव करता है यह अनुभवभेद सर्वजन प्रसिद्ध है।

आश्रयभेद—शुभ परिणाम मोक्षमार्गका आश्रय है। अशुभ परिणाम बन्ध मार्गका आश्रय है। दोनोंमें आश्रयभेद स्पष्ट है। अतः दोनों कर्मोंमें अभेद नहीं। अत्यंत भेद है।

समाधान—इस प्रश्नका समाधान आचार्य निम्न पद्यसे स्वयं प्रकट करते हैं—

हेतु-स्वभावानुभवाश्रयाणां सदाप्यभेदान्हि कर्मभेदः ।

तद् बन्धमार्गाश्रितमेकमिष्टं स्वयं समस्तं खलु बन्धहेतुः ॥१०२॥

अन्वयार्थ—(हेतु-स्वभावानुभवाश्रयाणाम्) हेतु-स्वभाव-अनुभव और आश्रय इन चारोंकी अपेक्षा (सदाप्यभेदात्) सदा ही दोनों कर्मोंमें अभेद है, अतः (न हि कर्मभेद) इन दोनों कर्मोंमें भेद नहीं है। (एक बन्धमार्गाश्रितम् इष्टम्) वे दोनों एक बन्धमार्गका आश्रय करनेवाले हैं यही इष्ट है (तत्) इसलिए (स्वयं समस्तं खलु बन्धहेतुः) वे स्वयं दोनों प्रकारके शुभ अशुभ परिणाम निश्चयसे बन्धके ही कारणभूत हैं ॥१०२॥

भावार्थ—उक्त प्रश्नका उत्तर इसी कलशसे श्रीअमृतचन्द्राचार्य देते हैं कि वस्तुतः दोनों कर्मोंमें इस प्रकारका भेद व्यवहारनयसे ही आगममें वर्णित है। निश्चयनयसे आत्मद्रव्यका स्वरूपदर्शन कीजिए तो सभी कर्म पौद्गलिक होनेसे जीवद्रव्यसे सर्वथा भिन्न हैं और पुद्गलसे सर्वथा अभिन्न होनेसे एक है। इनमें भेद सिद्ध करनेके लिये जो चार युक्तियाँ बताई गईं, वे भी व्यवहारके अनुकूल होनेसे उन्हें भेदरूप बताती हैं। परमार्थसे देखा जाय तो ये चारों युक्तियाँ दोनों कर्मोंके अभेदको ही सिद्ध करती हैं। इसका समर्थन निम्न प्रकार होता है—

हेतु अभेद—दोनोंमें हेतुकी अपेक्षा भी अभेद है। क्योंकि दोनों प्रकारके कर्मबन्धका कारण जीवका विकारीभाव है। भले ही वह शुभ योग हो या अशुभयोग हो। इनमें शुभता-अशुभता तो अज्ञानी जीवोंकी अपेक्षा है, अर्थात् अशुद्ध जीवोंकी अपेक्षा है। शुद्धजीवकी दृष्टिसे तो योगमात्रा विकार है। जिन दोनोंके बन्धका कारण विकारी भाव हो, उन दोनोंमें हेतुभेद कैसे किया जाये, अतः हेतुकी अपेक्षामें दोनों एक है। दोनों परिणाम अज्ञानमय भाव होनेसे अभेद है।

स्वभाव अभेद—दोनों कर्म पौद्गलिक प्रकृतियाँ हैं। पुद्गलसे ही अभिन्न तथा जीवसे सर्वथा भिन्न हैं, अतः दोनों एक पुद्गल स्वभाववाली होनेसे स्वभावसे भी दोनोंमें अभेद है।

१ योग क्रियात्मक है। मनोवर्णा, वचनवर्णा और कायवर्णाके अवलम्बनसे आत्मप्रदेशोमें परिस्पन्दन रूप यह योग, कर्मोदय सापेक्ष होनेसे, विकार है।

जीवम जो 'क्रियावती शक्ति' स्वभावरूप है उसे भी योग कहा है। ध्वलाकारने उसे पारणामिक भाव माना है।

फल या अनुभव अभेद—साता या असाता दोनो अनुभव आत्माके शुद्ध अनुभव नहीं हैं, दोनो विकारी अनुभव हैं। यदि पुण्योदयका अनुभव साताके निमित्तभूत पौद्गलिक, अथवा सचेतन या मिश्र, इष्टरूप पर पदार्थके सयोगमे होता है, तो पापोदयका अनुभव अनिष्टरूप परपदार्थके सयोगमे होता है। परपदार्थमे इष्टता अनिष्टताका अनुभव, मोह कर्मोदय निमित्त जन्य भ्रमभाव-के कारण है। यथार्थमे तो निजसे भिन्न जो परपदार्थ है, वे चाहे पुद्गलरूप हो, या स्त्री पुत्रादि सचेतनरूप हो, अपना स्वरूप नहीं हैं। ऐसी स्थितिमे दोनो अनुभव परनिमित्तजन्य होनेसे विकारी हैं अतः अनुभवका भी दोनोमे अभेद है।

आश्रय अभेद—शुभ तथा अशुभ परिणाम दोनो बन्ध मार्गके आश्रयभूत है अतः दोनोमे अभेद है।

इस तरह हेतु, स्वभाव, फल व आश्रयकी अपेक्षा भी इन दोनोमे भेद न होनेसे दोनो कर्म भाई-भाई है। पुण्य बन्धकारक प्रशस्त राग तथा पाप बन्धकारक अप्रशस्त राग, दोनो मोह कर्म है। ममग्र मोह कर्म स्वयं पाप प्रकृतिमे गिना गया है, अतः शुभ-अशुभ दोनो राग, मोह रूप पाप प्रकृतिके पुत्र होनेसे सगे भाई है। इनमे भेद भ्रमपूर्ण है। इनमे आत्माका हितकारक कोई नहीं, सभी बन्धनरूप ही है, अतः इनमे भेद करना ससार-बन्धनको ही स्वीकार करना है। वे तो दोनो प्रकारके कम ससारके ही कारण है।

जिस प्रकार सुवर्ण और लोहेकी साँकलें बनी हो, पर वे पुरुषके लिए बन्धनका ही कारण है, इसी प्रकार शुभाशुभकर्म भी बन्धनके ही कारण हैं। अतः दोनो ही कर्म कुत्सित स्वभाववाले हैं। जिनका कुत्सित स्वभाव है उनसे प्रेम करना, तथा उनसे ससर्ग रखना, पतनका ही कारण होता है। कममात्र कुलील है, उनमे भेद करके शुभसे भी राग नहीं करना चाहिए, उससे ससार की ही वृद्धि है। मोक्षमार्ग उसमे दूर है। जिन्हें अपने आत्मस्वभावको प्राप्त करनेमे रुचि है, वे आत्मस्वभावके विरुद्ध, बन्धनरूपकमसे अपनेको दूर रखना ही श्रेयस्कर मानते हैं। यह नियम है कि रागी-द्वेषी-कामी-क्रोधी जीव नियमसे बन्धनको प्राप्त होता है, अतः बन्धनके कारणभूत इन शुभाशुभरूप विभावोमे अपनेको बचाना चाहिए। भगवान्‌का यही उपदेश है।

(८२) प्रश्न—व्यवहार चारित्र्य शुभोपयोग है। क्या वह मोक्षका कारण नहीं है ?

समाधान—नहीं, व्यवहार चारित्र्य निश्चय चारित्र्यपर पहुँचानेका साधन बन सकता है। स्वयं शुभोपयोगी चारित्र्य बन्धका हेतु है, निश्चय चारित्र्य ही साक्षात् मोक्षका मार्ग है।

(८३) प्रश्न—शुभोपयोगी चारित्र्य छठे-सातवें गुणस्थानमे है। तब क्या वहाँ पुण्य-बन्ध हो होता है ? वहाँ सवर-निजरा भी है, उसका हेतु क्या है ?

समाधान—वहाँ सवर-निजरा भी होती है। पुण्य बन्ध भी होता है। सवर-निजराका कारण शुभोपयोगके साथ होनेवाले वीतरागताके अश्व है। जितन अश्व शुभ राग रूप है उनसे ता बन्ध ही होता है।

(८४) प्रश्न—मिथ्यादृष्टि द्रव्यालोभी दिगम्बर जन साधुके कोन-सा चारित्र्य है ? क्या वह व्यवहार चारित्र्य है ? यदि हाँ, तो उन्हें भी निश्चय चारित्र्यकी प्राप्ति होनी चाहिए। पर मिथ्या-त्वकी भूमिकामे वह सम्भव नहीं है। यदि व्यवहार चारित्र्य मिथ्यात्वकी भूमिकामे हो सकता

है तो फिर उसे मिथ्याचारित्र कहना चाहिए। वह सम्यक्चारित्र नहीं हो सकता क्योंकि मिथ्यात्वके साथ होनेवाला ज्ञान मिथ्याज्ञान और चारित्र मिथ्याचारित्र ही कहा गया है।

समाधान—मिथ्यात्वके रहते हुए ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे तथा कपायकी मन्दतासे आगमज्ञान तथा बाह्यचारित्र पाया जा सकता है। तथापि उसे सम्यक्ज्ञान व सम्यक्चारित्रकी सज्ञा प्राप्त नहीं है। यह सज्ञा सम्यक्त्वके सद्भावमे हो हो सकती है। जिन जीवोंने सम्यक्त्वके साथ ज्ञान और चारित्रकी आराधना की है, छठवाँ सातवाँ गुणस्थान प्राप्त किया है, वे भार्वाण्णो मुनि हैं। जिन्हें मिथ्यात्वका उदय रहते हुए आगमज्ञान व बाह्यचारित्रकी प्राप्ति है, वे द्रव्यलिङ्गी साधु हैं। आस्त्रकारोंने द्रव्यलिङ्गी शब्दका उपयोग ऐसे साधुओंके लिए ही किया है।

जैनागममे भावोंके अनुसार ही फलप्राप्ति बताई गई है, भावरहित क्रियाका फल नहीं होता। “यस्मात् क्रियाः प्रतिफलन्ति न भावशून्या” ऐसा कल्याणमन्दिर स्तात्रमे बताया गया है।

यह जैनधर्मकी पक्षपातरहित अनुपम बात जगत्मे है कि जो व्यक्ति जैनशास्त्रोंका विद्वान् भी हो, जैनकुलीन हो, दिग्गम्बर हो, जैनसाधुके योग्य जैनाचारका निर्दोष पालन भी करता हो, पर आत्मज्ञान शून्य हो, तो जैनागम उसे ‘जैन’ साधु नहीं मानता। समारंके अन्य किसी भी धर्ममे ऐसी बात नहीं है। अन्यत्र तो वेधमात्र भी यदि उम धर्मके साधुका हो, तो उसे साधुताका प्रमाणपत्र प्राप्त हो जाता है।

सम्यग्बुद्धिका बाह्यचारित्र, निश्चयचारित्रका साधन बन जाता है—यदि पालनेवाले उसे साधन बनाये। साधन कैसे बताया जाता है ऐसा प्रश्न उपस्थित हो सकता है। समाधान यह है कि कोई भी सम्यग्दृष्टि निश्चय चारित्रकी भावनास ही व्यवहार चारित्र स्वीकार करता है। वह क्रमशः वीतराग भावकी अभिवृद्धि करता हुआ, आगे आगे गुणस्थानोम बढ़ता जाता है। वीतराग भावके कारण, पूर्व गुणस्थानोकी अपेक्षा, आगेके गुणस्थानोमे, सवर निर्जरा भी बढ़ती जाती है। तथापि वहाँ विद्यमान शेष रागाश या पुण्यबन्धका ही कारण होता है। यह व्यवहार चारित्र, निश्चय चारित्रका साधन बन जाता है। जिसे उक्त भावना न हो उसका बाह्य चारित्र, मात्र पुण्यबन्धका कारण हो जाता है पर वह निश्चय चारित्रको उत्पन्न नहीं करता।

जिनका व्यवहार चारित्र निश्चय चारित्रकी प्राप्तिमे कारण बनता है, उनके व्यवहारचारित्रकी परम्परा मोक्षका साधन लिखा है।^१ वस्तुतः तो ‘परम्पराका’ अर्थ ही यह है कि वह मोक्षका साक्षात् साधन नहीं है। निश्चयचारित्र ही मोक्षका साक्षात् साधन है।

उक्त कथनसे यह सिद्ध है कि परमार्थसे पुण्य-पाप दोनों बन्धरूप है मोक्षका हेतु तो यथार्थमे वीतराग चारित्र ही है।^२

१ जैनशास्त्री स्वकीय गुणस्थानानुसारेण परपरया मुक्तिकारणभूतेन तथ्यंकरनामकमंप्रकृत्यादि पुद्गलरूपेण विविधपुण्यकर्मणा बध्मते ।

—समयसार गाथा १७२ तात्पर्यवृत्ति टीका

२ पञ्चाध्यायी अध्याय २ श्लोक ७६०-७६१-७६२-७६३ की टीका देखिये ।

(८५) प्रश्न—क्या चारित्रिके दो भेद हैं? वीतरागचारित्र और सरागचारित्र। तब इन दोनोंमें क्या भेद है ?

समाधान—चारित्रिकी व्याख्या 'रागद्वेषनिवृत्तिः चारित्रम्' है। तथापि सम्पूर्णचारित्र, अर्थात् सम्पूर्णतया रागद्वेषनिवृत्ति, प्रारम्भमें ही एक साथ सभी मुमुक्षुओंमें नहीं पाई जाती। अनन्तानुबन्धीके अभावमें अथवा वीतरागभाव तो असंगत सम्यग्दृष्टिमें भी है, पर वहाँ बुद्धिपूर्वक सकलरूपमें, पञ्चपापोंका त्यागरूप चारित्र नहीं है। अतः उसे समयकी सज्ञा प्राप्त न होनेसे वह असयमी 'असयत' गुणस्थानवाला कहा जाता है। यहाँ पर वीतराग भावसे तात्पर्य उसकी विषयो-के प्रति उदासीनतामें तथा विषयोमें हेयपनेकी दृष्टिसे हो है।

पञ्चगुणस्थानी श्रावक सकलपुण्यपूर्वक एकदेश पापत्याग करता है, अतः उसे अशरूप एकदेश चारित्र कहा है। मुनि महाव्रती पण्डमगुणस्थानवर्ती, वे सकलपुण्यपूर्वक पञ्च महापापोंका सर्वथा परित्याग करते हैं, अतः उनका चारित्र, सर्वदेश चारित्रिकी सज्ञाको प्राप्त होता है। तथापि प्रमादरूपमें रागादि उनके विद्यमान हैं। सप्तमादि दशम गुणस्थान पर्यन्त, ध्यानावस्थित महाव्रती साधुओंके प्रमाद नहीं है। तथापि कर्मोदयकी स्थितिजन्य, अबुद्धिपूर्वक शुभरागकी स्थिति वहाँ भी पाई जाती है। जब तक चारित्रिक साथ अबुद्धिपूर्वक शुभरागकी एक कणिका भी पाई जाती है, तब तक उसे पूर्ण वीतरागचारित्र सज्ञा प्राप्त नहीं है। एकादशम द्वादशम गुणस्थानमें सर्वथा रागादिका अभाव होनेमें, वहाँ चारित्रिकी पूर्ण वीतरागचारित्र सज्ञा प्राप्त होती है। इसे ही यथारूपानुसार चारित्र कहते हैं।

(८६) प्रश्न—इस कथनसे यह स्पष्ट हुआ कि मानवें अथवा उससे ऊपरके दशमगुणस्थान तकके सभी साधु सरागचारित्रिकी हैं।

समाधान—यद्यपि मानवें गुणस्थानके ऊपर बुद्धिपूर्वक राग न होनेसे उपयोगकी दृष्टिसे 'उनको वीतरागचारित्रिकी है' ऐसा कहा गया है, तथापि पूर्णवीतरागस्थान रागोदयके सर्वथा अभावमें ही माना गया है। जब उपरमज वीतरागचारित्रिकी भी, ग्यारहवें गुणस्थानसे गिर जाता है और मुक्ति नहीं पाता, तब जिनके कपायका सम्पूर्ण उपशम नहीं हुआ, आशिक उदय है, उन ऊठे, सातवें, आठवें, नौवें और दसवें गुणस्थानवालोंका चारित्र तो साक्षात् मोक्षका कारण नहीं है। साक्षात् मोक्षका कारण कर्मक्षयज वीतराग चारित्र ही है।

(८७) प्रश्न—तब तो इन गुणस्थानोंका होना निरर्थक है।

समाधान—निरर्थक नहीं है, क्योंकि वीतरागचारित्रिकी पूर्ण करनेके पूर्व, आशिक वीतराग-चारित्र वहाँ होता है। वह पूर्ण वीतरागचारित्रिकी प्राप्त करनेका साधन बन जाता है।

(८८) प्रश्न—तब सरागचारित्रिकी ही प्रीतिपूर्वक धारण करना चाहिए। वीतरागचारित्र तो उससे हो ही जायगा।

समाधान—ऐसा भी नहीं है, जो साधु सरागचारित्रिका पालन करते हुए उसे वीतरागचारित्र बनानेका सतत प्रयत्न करते हैं, वे वीतरागचारित्रिकी बनते हैं। जो ऐसा नहीं करते वे लौट-लौटकर तब तक ससारी रहते हैं, जब तक कि वे किसी भवमें वीतरागचारित्रिकी न बनें।

(८९) प्रश्न—तब तो सरागचारित्रिकी वीतराग हो ही जायगा, चिन्ता क्यों ?

समाधान—यदि उसकी भावना सरागताका छोड़ पूर्ण वीतराग बननेकी है तो वह बनेगा। यदि प्रमादी है कि हो ही जायगा, तो वीतराग बन नहीं सकता। छठवें आदि गुणस्थानोमें यथा-संभव कषाय निवृत्तिरूप निश्चय चारित्र भी है और शुभ प्रवृत्तिरूप व्यवहार चारित्र भी है। दोनों साथ-साथ चलते हैं तथापि अन्यत्र आचार्योंने पूर्ण वीतरागचारित्र, जो अखण्ड एकरूप है, उसे ही निश्चयचारित्र कहा है। उससे पूर्व व्यवहार चारित्र कहा है। यहाँ इस कथनमें व्यवहार-चारित्रका अर्थ मात्र बाह्यचारित्र नहीं है, किन्तु 'भेदरूपचारित्र' ऐसा अर्थ है। यहाँ अभेदको निश्चय और भेदरूप वर्णनको व्यवहार कहा है। जब तक सरागचारित्र है वहाँ तक सरागता बन्धका कारण, और चारित्राश सवर निर्जराका कारण है, अतः सवर निर्जरा भी वहाँ चलती है और शुभबन्ध भी।^१

यह सरागता चारित्राश नहीं है अतः यह बंधका हेतु है। मोक्षका हेतु तो मात्र वीतरागाश-रूप चारित्र ही है। बन्ध तो ससारका ही कारण है। यह तो मात्र उपचार है कि चारित्रिक साथ होने वाली सरागताको भी चारित्रिक फलका श्रेय दिया जाय। ऐसी उपचारता भी परमार्थतः विरुद्ध है। यदि इसके विपरीत ऐसा उपचार वर्णन किया जाय कि 'सरागताके साथ होने वाला चारित्र भी पुण्यबन्धका कर्ता और बन्धका कारण उपचारसे है' तो सामान्य श्राताको भी ऐसा उपचार गले नहीं उतरेगा। वह कहेगा कि चारित्ररूप वीतरागभावको आप बन्धका कारण कैसे लिखते हैं? उत्तरमें कहा जा सकता है कि आप सरागभावको मोक्षका कारण कैसे कहते हैं? दोनों पक्ष समान है।

तात्पर्य यह हुआ कि न तो सरागभाव मोक्षका हेतु है, और न सरागताके साथ होने वाला वीतरागभावरूप चारित्र बन्धका हेतु है। अतः सरागता बन्धका कारण ही है, और वीतरागाश चारित्र, मोक्षका ही हेतु है। सरागचारित्रिके यदि मोक्षप्राप्ति नहीं होगी तो वह सरागताके कारण। वही तो बाधक कारण है, जिसे परम्परा मोक्ष का साधन उपचारसे कहा जाता है। परमार्थ कथन तो ऐसा ही है, उपचार चाहे जैसा करो, पर वह परमार्थ नहीं है। जो परमार्थ नहीं है उसे अपरमार्थ कहना सर्वथा उपयुक्त है। अतः, आगमसे और युक्तिसे यह सिद्ध हुआ कि पाप-पुण्य, अशुभ शुभरूप होने पर भी, दोनों बन्धनके कारण है।

सामान्य ससारीजन पाप-पुण्यमें भेद करते हैं सो ससारके दुःख-सुखरूप फलापेक्षया अवश्य उनमें भेद है। पाप छोड़कर पुण्यकी भूमिकामें आना आवश्यक है। इसके बिना पाप नहीं छूटते। तथापि पापसे छुड़ाना इतना ही शुभभावोका कार्य है। किन्तु जो शुभभावोमें अटक जाता है, उससे आगे वीतराग भावकी भावना जिसे नहीं है, वह ससारी ही रहता है। मुक्त नहीं होता। जब तक पाप न छूटे तब तक ही शुभभावोको उपयोगिता है। केवल उतनेमें ही वह चरितार्थ है। पर स्वयं तो पुण्यरूप बन्धनका हेतु है अतः मोक्षमार्गके विपरीत ही है।^२ १०२॥

१-२ धम्मेण परिणवप्पा जप्पा ऋषि सुदसपयोगबुद्धो ।

पावधि गिम्वाजसुहं सुहोवजुत्तो व सग्गसुह ॥

अमुहोदयेण आदा कुणरो तिरियो भवीयणेरइयो ।

दुस्ससहस्सेहि सदा अभिधुद्धो भग्गि जण्णत ॥ —प्रवचनसार गाथा ११-१२

सभी कर्म, बन्धके ही कारण हैं, ज्ञान ही मोक्षका हेतु है ऐसा निम्न पद्य द्वारा प्रकट करते हैं—

कर्म सर्वमपि सर्वविदो यत्,

बन्ध-साधनमुशन्त्यविशेषात् ।

तेन सर्वमपि तत्प्रतिषिद्धम्,

ज्ञानमेव विहितं शिवहेतुः ॥१०३॥

अन्वयार्थ—(यत् सर्वविद्) जिस कारणसे सर्वज्ञदेव (सर्वम् अपि कर्म) सभी प्रकारकी शुभाशुभरूप क्रियाओंको (अविशेषात्) समानरूपसे (बन्धसाधनम्) बन्धका कारण (उशन्ति) कहते हैं। (तेन) इस कारणसे (तत् सर्वम् अपि) वह सम्पूर्ण कर्म भी (प्रतिषिद्धम्) मोक्षके मार्गमें निषिद्ध है। (ज्ञानम् एव) एक मात्र ज्ञान ही (शिवहेतुः) मोक्षका कारण (विहितम्) कहा गया है ॥१०३॥

भावार्थ—जिस प्रकार बाधनेकी साकल सोनेकी बनी हो, अथवा लोहेकी बनी हो, किसी भी साकलसे किसी पशुको बाँधा जाय, तो उसकी बन्धन सम्बन्धी पराधीनतामें कोई अन्तर नहीं पड़ता। पशु ऐसा नहीं विचारता कि मैं स्वर्ण-साकलसे बाँधा गया हूँ अतः भाग्यवान हूँ, और मेरे सामने अन्य पशु लोहेकी साकलसे बाँधा गया है वह भाग्यहीन है। बन्धनको ही स्वीकार न करने वाला वह पशु भी, स्वर्ण या लोहेको साकलको तोड़कर निर्बंध हो जाना चाहता है।

मोही मनुष्य इस विषयमें कथञ्चित् पशुसे भी अधिक अज्ञानी है। वह स्वर्ण शृङ्खलाके बन्धनसे बद्ध होने पर अपनेको भाग्यशाली, तथा सामने वाले अन्य लौह शृङ्खलामें बद्ध व्यक्तिको भाग्यहीन मानता है। बन्धनकी दृष्टिसे पराधीन दोनों हैं, पर स्वर्णकी चमक दमकमें अध हुआ अपने बन्धनकी ओर नहीं देखता, स्वर्णकी ओर देखता है, और अपनी उस पराधीनतामें ही सुख मानता है। ससारी अनात्मज्ञ पुरुष इसी प्रकार शुभ कर्म तथा तज्जनित पराधीनताको प्रेमसे स्वीकार करता हुआ, अपनेको सुखी मानता है तथा अशुभ कर्म व तज्जनित पराधीनताको दुःख-रूप मानकर उसे अस्वीकार करता है। अतः बन्धनमें पड़ा रहता है। मुक्त नहीं होता।

भगवान् सर्वज्ञदेव कहते हैं कि भाई, जैसे दोनों शृङ्खलाएँ स्वयं भले ही स्वर्ण व लौहकी बनी होनेसे भिन्न-भिन्न प्रकारकी हो, पर उनका बन्धनरूप कार्य तो एक ही प्रकारका है। उसमें भेद नहीं है। इसी प्रकार शुभ कर्म प्रकृति तथा उसका फल इन्द्रिय सुखरूप, तथा अशुभ कर्म प्रकृति तथा उसका फल दुःखरूप, ससारी अज्ञानीको भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है, तथापि दोनों उसे संसारके बन्धनमें जकड़े हैं, मोक्षमार्गके लिए अगला रूप हैं। इसे देखते हुए उन्हें मुक्तिमार्गमें बाधक ही समझो। इस बन्धनपनेके कारण दोनों संसारके हेतु हैं, अतः मोक्षमार्गमें दोनोंका निषेध है। मोक्षका हेतु तो एक ज्ञानमात्र ही है, अन्य नहीं।

(१०) प्रश्न—ज्ञान निष्क्रिय है या क्रियारूप है? यदि निष्क्रिय है, तो वह मोक्षके लिए भी कारण कैसे बन सकता है। यदि क्रियारूप है, तो वह क्रिया शुभरूप है? या अशुभरूप? दो ही रूप क्रियाके होते हैं। यदि अशुभरूप है तो भी, और शुभरूप है तो भी, आपके कथनानुसार वह संसारकी ही हेतु होगी, मोक्षमार्गरूप न होगी। अतः ज्ञान मोक्षका हेतु नहीं बन सकता।

समाधान—क्रिया दो प्रकार होती है—(१) क्षेत्रान्तर गमनरूप, तथा (२) केवल परि-

गमनरूप। यहाँ क्षेत्रान्तर गमनरूप, या हलन चलन या सकप दशारूप, क्रिया इष्ट नहीं, किन्तु परिणमन रूप क्रिया ही इष्ट है। शुभ परिणमन रूप क्रिया, तथा अशुभ परिणमन रूप क्रिया, दोनों शुभाशुभ बन्धके लिए कारणभूत हैं। तथा ज्ञानरूप परिणमन अर्थात् जीवका स्वभावरूप परिणमन उसकी मुक्ति प्राप्तिमें कारण होता है। आचार्य उसे क्रिया नहीं कहते। 'कर्म' शब्दसे वे यहाँ 'भाव-कर्म' को ही लेते हैं जो शुभाशुभ रूपसे दो प्रकार की है। वह मात्र बन्धनका हेतु है, मोक्षका नहीं।

(९१) प्रश्न—शुभोपयोगी साधुव्रती ही मोक्षमार्गमें जाता है, अतः शुभोपयोगसे होने वाला पुण्यबन्ध मोक्षमार्गका साधक हुआ।

समाधान—ऐसा नहीं है। मोक्षमार्ग निश्चय सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य स्वरूप है। भले ही चतुर्थादि गुणस्थानोमें शुभोपयोगकी मुख्यता हो, तथापि इन गुणस्थानोमें पाये जानेवाले, पदानुसार सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य ही मोक्षमार्ग हैं। उनमें पाया जाने वाला शुभोपयोग, मात्र पुण्यबन्धका कारण है, मोक्षमार्गका कारण नहीं होता। जिन-जिन वस्तुओंसे जीव राग करता है, अथवा द्वेष करता है, उन-उन वस्तुओंके साथ भी उसका विकल्पात्मक या आकुलतात्मक बन्ध हो जाता है। कर्मबन्ध तो होता ही है। मोक्षका मार्ग तो परसे तथा विकारीभावोंसे भिन्न, अपने स्वभावमय विशुद्ध आत्माके श्रद्धान ज्ञान आचरणसे बनता है। शुभाशुभ परिणाम मोक्षमार्गके साधक नहीं, बन्धके ही साधक हैं ॥१०३॥

सर्वक्रियाओंसे रहित साधुको ज्ञानका आश्रय ही शरणभूत होता है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

निषिद्धे सर्वस्मिन् सुकृतवुरिते कर्मणि किल,
प्रवृत्ते नैष्कर्म्ये न खलु मुनयः सन्त्यशरणाः ।
तदा ज्ञाने ज्ञानं प्रतिचरितमेषां हि शरणम्,
स्वयं चिन्वन्त्येते परमममृतं तत्र निरताः ॥१०४॥

अन्वयार्थ—(सर्वस्मिन् सुकृतवुरिते कर्मणि निषिद्धे) पुण्य पाप दोनों कर्मोंका सर्वथा निषेध कर देने पर तथा (नैष्कर्म्ये किल प्रवृत्ते) कर्मरहित शुद्धोपयोगमें प्रवृत्ति करने पर (मुनयः) मुनीश्वर (अशरणाः न खलु संति) निरखलम्ब होकर आश्रयहीन नहीं हैं। किन्तु (तदा) उस निष्कर्म अवस्थामें (ज्ञानं ज्ञाने प्रतिचरितम्) ज्ञान अपने स्वभावमें लीन हुआ है अतएव अपना स्वयं स्वभावरूप निरा-कुल निर्विकल्प ज्ञान ही (एषां हि शरणम्) इनके लिए परम शरणभूत है। (तत्र निरता एते) उस निर्विकल्प ज्ञानमें तल्लीन साधुजन (स्वयं परमं अमृतं चिन्वन्ति) स्वयं ही परम सुखका अनुभव करते हैं ॥१०४॥

भाषार्थ—जब शुभाशुभ भाव बन्धन रूप हैं तब वे आकुलता स्वरूप होनेमें शरणभूत नहीं हैं किन्तु दुःखरूप ही हैं। अतः शुभाशुभ कर्मके छूट जानेपर मुनि निष्क्रिय होकर क्या करेंगे? ऐसा प्रश्न ठीक नहीं है। वे कर्मरहित होकर निराकुलस्वरूप अपने ज्ञानानन्द स्वभावमें लीन हुए, परम शरणभूत निज स्वभावके आश्रयसे अविनाशी, अतीन्द्रिय, निराकुल आनन्दका रस-पान करते हैं।

जो परमार्थ स्वरूप ज्ञानभावमे स्थित नहीं हैं, वे मिथ्यादृष्टि बाह्य शुभक्रिया रूप व्रत संयमादिका आचरण करे, किन्तु यथार्थ मोक्षमार्गसे दूर हैं। ये शुभक्रियाएँ संसार-समुद्रसे तारणके लिए शरणभूत नहीं हैं। एकमात्र सर्व कर्मसे रहित, विशुद्ध ज्ञानका अवलम्बन ही शरणभूत है, जिसे पाकर जीव संसारोत्तीर्ण होते हैं।

ससारकी विभूतियोंमे जिन्हें राग है, पचेन्द्रियके विषयोकी लालसा है, और उक्त अमिप्राय वश, भ्रमवश शुभरागका अवलम्बन कर, अपनेको सशरण मान बैठे हैं, वे अपने स्वरूपको भूले हुए हैं। वह मान्यता ही मिथ्यादर्शन है।

सम्यग्दर्शन इससे विपरीत है। वह अपनी आत्म-सपत्तिके दर्शनसे होता है। जो उसे देखता है, जानता है, वही उसके मार्गमे जाकर उसे प्राप्त होता है। वह विशुद्धात्मा ही यथार्थ ज्ञानी है, मुनि है। यहाँ शुद्धात्माको केवली भी कहा है ॥१०४॥

ज्ञान ही मुक्तिका हेतु है, इससे भिन्न सभी भावकर्म बन्धनके हेतु हैं, ऐसा कहते हैं—

यदेतत् ज्ञानात्मा ध्रुवमचलमाभाति भवनं,

शिवस्यायं हेतुः स्वयमपि यतस्तच्छिव इति ।

अतोऽन्यद् बन्धस्य स्वयमपि यतो बंध इति तत्,

ततो ज्ञानात्मत्वं भवनमनुभूतिर्हि विहितम् ॥१०५॥

अन्वयार्थ—(यत् एतत् ज्ञानात्मा) यह जो ज्ञानस्वरूप आत्मा है वह (ध्रुवम् अचलं भवनम् आभाति) ध्रुव और अचल रूपसे परिणत होता हुआ प्रतिभासित होता है (अयं) यही (शिवस्य हेतुः) मोक्षका मूल कारण है (यतः) क्योंकि (स्वयमपि तत् शिव इति) वही ज्ञानस्वरूप आत्मा स्वयं शिव है। (अतः अन्यत्) उससे भिन्न जो अज्ञानात्मा है, वह (बन्धस्य हेतुः) बन्धका कारण है। (यतः) क्योंकि (तत्) वह (स्वयमपि बन्धः इति) स्वयं बन्धस्वरूप है। (ततः) इसलिए (ज्ञानात्मत्वं भवनं) ज्ञानस्वरूप आत्माकी परिणति है। वह (हि) निश्चयसे (अनुभूतिः) अनुभूति है, (विहितम्) ऐसा आगममे कहा गया है ॥१०५॥

भाषार्थ—आत्मा ज्ञानानन्द स्वभावी है, नित्य ध्रुव अचलरूप है। निश्चय दृष्टिसे देखा जाय तो आत्माका स्वरूप ऐसा है। वह परब्रह्म, शरीर, तथा ज्ञानावरणादि पुद्गल द्रव्यके स्वरूपसे सर्वथा भिन्न है। उस आत्माकी जो श्रद्धा है, वही अनुभूति है। अनुभूति ही मोक्षके लिए कारणभूत है।

आत्माके लिए अपने ज्ञानात्मक स्वभावके बिना, अन्य जो कुछ भी जड़रूप या शुभाशुभ रागादि विकार हैं, वे बन्धके कारण हैं। अथवा वे स्वयं बन्धन हैं, ऐसा जानना चाहिए। यहाँ आचार्योंने लिखा है कि आत्माकी ज्ञान स्वभावरूप परिणति ही, आत्माकी सच्ची अनुभूति है उससे भिन्न सब अनात्मस्वरूप है। आत्मा शिव है, मोक्ष है, स्वयं कल्याणरूप है। अनात्मा स्वयं ससार है, बन्धन है और अकल्याणरूप है।

१. परमटो ललु समबो सुडो जो केवली मुणी पावो ।

तद्विदित्वा सहावे मुणिजो पार्वति जिव्वाव ॥

—समससार गाथा १५१

(९२) प्रश्न—ज्ञानानन्द स्वरूप आत्मा तो सिद्ध परमात्मा है। वे मोक्ष स्वरूप है ऐसा कथन तो बन सकता है, पर वे मोक्षके हेतु हैं ऐसा नहीं बनता।

समाधान—यहाँ ज्ञानानन्द स्वरूप आत्मासे तात्पर्य मुक्तात्माका नहीं है। वे तो द्रव्यरूप व पर्यायरूप दोनों रूपोंसे शुद्ध ही है। यहाँ ससारी आत्मा जो ज्ञानावरणादि कर्म तथा नोकर्म संयुक्त हैं वे पर्यायरूपसे अशुद्ध हैं। उसकी वर्तमान दशा विकारी दशा है, यत्. पर्याय उत्पन्न-ध्वंसी है, अतः वह स्वभाव तो नहीं है। तब स्वभाव क्या है? ऐसा प्रश्न होता है। उत्तर यह है कि स्वभाव तो सदा ध्रुव और अचल होता है वह कभी मिटता नहीं है। द्रव्य दृष्टिसे जीवका विचार किया जाय तो वह उपयोग लक्षण वाला ऐसा ही है। उपयोग ही उसका स्वरूप है जो सदा काल ध्रुव रहता है। वह आत्माका असाधारण लक्षण है। जिसका कभी पृथक्करण होता ही नहीं है, वही जीवका जीवत्व है। वही पारिणामिकभाव है। अनादि कालसे अनन्त काल तक वह ससारी जीव, ससारी रहे अथवा सिद्ध बन जाय, यह लक्षण उसका सदा उसमें रहेगा। रागादिसे भिन्न उसी ज्ञानानुभूतिको यहाँ मोक्षका हेतु तथा स्वयं शिव रूप कहा है।

(९३) प्रश्न—द्रव्य और पर्याय भिन्न-भिन्न नहीं हैं। द्रव्यमे सदा पर्याय रहती है तथा पर्याय रहित द्रव्य नहीं होता। तब आत्माको द्रव्यरूपसे यदि शुद्ध माना जाय, तो अशुद्ध पर्याय द्रव्यको छोड़कर कहाँ रहेगी? पर्याय सदा द्रव्याश्रित ही होती है, क्योंकि यह द्रव्यकी अवस्था विशेष ही है। द्रव्यकी सत्तामें ही उसकी सत्ता है, भिन्न सत्ता नहीं है। तब पर्यायमें अशुद्ध दशा होनेपर, द्रव्यको शुद्ध कहना कैसे बनता है?

समाधान—द्रव्य विकारी होने पर भी अपना स्वभाव नहीं छोड़ता। यदि द्रव्यका स्वभाव मिट जाय तो द्रव्यका नाश हो जाय। यत् द्रव्यका कभी नाश नहीं होता, अतः सिद्ध है कि पर्याय अशुद्ध होने पर भी उस समय द्रव्य अपने लक्षणसे सम्पन्न है। वही उसका स्वभाव है। उसी लक्षणकी ओर आचार्य ध्यान दिलाते हैं।

यदि ससारी रागी दशामे भी स्वभाव विद्यमान न होता तो कर्मके दूर होने पर वह प्रकट कहाँसे होता? स्वभाव परसे या अन्यत्रसे नहीं आता। वह वस्तुमेसे ही प्रकट होता है, अतः ससारी दशामे भी भेदज्ञानी जीव कर्मादय जन्म राग परिणतिको लक्ष्यसे हटा कर, शुद्धात्म स्वरूप आत्माको लक्ष्यमे लेवे तो ले सकता है। ऐसी अवस्थामे जब उसका लक्ष्य आत्म स्वभावकी ओर जाता है तो उसे यह प्रतीत होता है कि मेरा आत्मा तो ज्ञानात्मा है, क्रोधादि मेरे स्वभावमे नहीं है। तब ज्ञानस्वरूप आत्माकी ही अनुभूति होती है। उस अनुभूतिमें वह देखता है कि द्रव्यकर्म, भावकर्म, नोकर्म, तथा ससारके समस्त द्रव्य मेरे नहीं है, अर्थात् मेरे स्वरूपमे नहीं हैं, मेरा आत्मा स्वभावसे सिद्धके समान ही है।

(९४) प्रश्न—यदि मेरा आत्मा ससारी दशामे ही सिद्ध या मुक्त है, और साथ लगे कर्म, नोकर्म, भावकर्म, जब पुद्गल है, तो ससारमे जैसे अनन्त पदार्थ अपने-अपने स्वभावमे वर्तते हैं, वैसे पुद्गल भी वर्तते हैं, उनसे हमारी क्या हानि है? तब आप हमें क्या उपदेश देना चाहते हैं? शुभाशुभ अकरणाय है क्योंकि बन्धन है। तब हमें अब कुछ कर्तव्य शेष नहीं। हम तो सदा मुक्त हैं?

समाधान—आचार्य यह उपदेश देना चाहते हैं कि मुक्तात्मामे और तुममे यह भेद है कि वे द्रव्य पर्याय दोनोंमे शुद्ध स्वरूपी हो चुके हैं। तुम स्वरूपसे शुद्ध हो, पर तुम्हारी पर्याय अशुद्ध है। अतः अपने स्वभावको समझो, उस पर लब्ध रहो, तथा प्रयत्न करो कि तुम्हारी पर्याय भी शुद्ध हो जाय। तब स्वयं पर्यायसे भी सिद्धात्मा बन जाओगे। उसके बिना ससारी रहोगे।

(९५) प्रश्न—पर्याय परनिमित्तक अशुद्ध है, तो पर तो पर है, उससे हम अशुद्ध क्योंकर हो जायेंगे।

समाधान—परको अपनानेसे तुम रागी द्वेषी बनते हो। उससे परिणाममे विकार होता है, वही अशुद्धता है। वह कर्मबन्धनका कारण है। जो कार्माणि वर्गणाएँ जीवके साथ बद्ध हैं वे भी अपने स्वभावरूप वर्तनमे नहीं हैं। जीवके रागादि परिणामके निमित्तसे, वे भी कर्म पर्यायरूप बन गई हैं और उनके उदयादि अवस्थाके निमित्तसे जीव भी रागादिरूप परिणत हो, बन्ध दशाको प्राप्त है। फलतः दोनोंका श्लेषरूप बन्ध हो जाता है। जब तक बन्धन है तब तक संसार है। उसे मिटानेके लिए ही यह प्रयत्न है।

(९६) प्रश्न—लोकके सम्पूर्ण द्रव्य जीवित रहे तो क्या हानि है? उनमेसे किसीको मिटानेका भाव स्वयं हिंसाभाव है, और वह पापरूप है, अतः हिंसाभावे मुक्तिकी प्राप्ति कैसे होगी?

समाधान—यहाँ किसीकी हिंसाकी बातका उपदेश ही नहीं है। न किसीको मिटानेकी बात है। संसारके सभी द्रव्य स्वयं जीवित हैं। उनका नाश कभी नहीं हो सकता। कोई उन्हें न पैदा करता है, न मिटाता है। केवल आत्मासे अपनी अशुद्ध दशाको मिटाकर शुद्ध अवस्था उत्पन्न करनेकी बात कही गई है। परका साथ छोड़ने तथा परका अवलम्बन लेकर अपनेको विकारी न होने देनेका अर्थ ही बन्धनको मिटाना है ऐसा समझो।

आत्मा अपने स्वभावको समझे, उसका श्रद्धान करे, तो विकार मिटाकर स्वयं शुद्ध हो जाता है। इस आत्मानुभूतिको ही मुक्तिका कारण कहा गया है ॥१०५॥

आत्माकी ज्ञान परिणति ही मोक्षका हेतु है, ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

वृत्तं ज्ञानस्वभावेन ज्ञानस्य भवनं सदा ।

एकद्रव्यस्वभावत्वान्मोक्षहेतुस्तवेव तत् ॥१०६॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानस्य) आत्माका (सदाज्ञान स्वभावेन भवनं वृत्तम्) सदा ज्ञान रूप परिणमन हो चरित्र है (तत् एक द्रव्य स्वभावत्वात्) क्योंकि वह एक आत्म द्रव्यका ही स्वभाव है। (तवेव मोक्ष हेतु) अतः वही मोक्ष का हेतु है ॥१०६॥

भावार्थ—आत्मा ज्ञान स्वभावी है तथापि संसारी दशामे वह ज्ञान विकृत हो गया है। मोह रागादि भावरूप परिणतिसे ज्ञान मिथ्या हो रहा है, उसे अज्ञान भी कहते हैं। जब ज्ञान, अज्ञान रूप रागादि परिणमनको छोड़कर, ज्ञानके रूपमे ही परिणत हो, तो वह मोक्षका हेतु बनता है, उसे ही आगम भाषामे चरित्र कहा गया है।

मोक्ष द्वन्द्वरूप नहीं है। द्वन्द्व दशाका परित्याग कर पूर्ण एकत्वको प्राप्त करना ही मोक्ष है। आत्मा अपने स्वरूपमे स्वयं एक है। उसकी संसारोदशा कर्मके साथ सवशेषात्मक संयोग होनेसे बनी है। यही द्वन्द्व दशा है। आत्मा ज्ञानस्वभावी है। द्वन्द्व दशामें ज्ञान, विकृत होकर अज्ञान भावमे

परिणत हो जाता है। ज्ञान एक जीव द्रव्यका ही स्वभाव है, दोका मिलकर नहीं। अतः एक द्रव्य-स्वभाव रूप ज्ञानका, अपने स्वरूप रूप परिणमन ही, उस आत्माकी एकस्वदशा, मोक्षदशाको प्राप्त होनेमें कारण बनता है। मोक्षका अन्य हेतु कोई नहीं हो सकता। मोक्ष तो परसे छूटनेका नाम है, वह परसे कैसे होगा? परका सम्बन्ध स्वयं बन्ध रूप है। अतः पर सयोगसे, तथा तन्निमित्त जन्य विकारोंसे रहित होकर, स्वरूप परिणमन ही मोक्षका हेतु है।

(१७) प्रश्न—अनादिसे जीव अज्ञानी है, तो अज्ञान तो स्वभाव हुआ, और ज्ञान कारण पाकर हुआ अतः वह स्वभाव नहीं रहा।

समाधान—स्वभाव तो आत्माका ज्ञान ही है। तथापि कर्मोपाधि निमित्तसे वह ज्ञान विकारी होनेसे अज्ञान कहा गया है। 'अज्ञान' का अर्थ ज्ञानका लोप नहीं है, क्योंकि स्वभावका नाश किसी वस्तुमें नहीं होता। अतः जब ज्ञान अपनी विकारी परिणतिको छोड़ स्वयं अपने स्वरूप परिणमे, तब उसे ज्ञानका होना कहते हैं। अर्थात् कहा जाता है कि 'उसे अब ज्ञान हुआ।' ऐसा नहीं है कि ज्ञानका अभाव था, अब ज्ञान गुणकी नवीन उत्पत्ति हुई हो।

जैसे मदिरा पान करनेवाला जब मदसे उन्मत्त होता है उस समय उसका मस्तिष्क विकृत हो जाता है। मस्तिष्कका अभाव नहीं हो जाता। नशा उतरनेपर विकृति दूर हो जाती है और वह सही ढंगसे काम करने लगता है। इसी प्रकार रागादि क्रोधादिके नशेमें, आत्मा स्वस्थ भावमें स्थिर नहीं रहता। उस कषायावेशके नशेके दूर होनेपर, वह स्वस्वभावमें आता है। वही स्वस्थता या ज्ञानीका ज्ञानरूप परिणमन, या आत्माका स्वरूप रूप आचरण, या स्वानुभूतिरूप परिणमन है। वही मोक्षका हेतु है। अपने स्वरूपमें आना ही परका परित्याग है। वही मोक्षका हेतु है या वह स्वयं मोक्ष स्वरूप ही है ॥१०६॥

जब आत्मा ससारमें ज्ञानरूप परिणमन न कर शुभाशुभ कर्मरूप परिणमन करता है, तब वह बन्धका कारण ही होता है, मुक्ति का कारण नहीं होता ऐसा कहते हैं—

वृत्तं कर्मस्वभावेन ज्ञानस्य भवनं न हि।

द्रव्यान्तरस्वभावत्वात् मोक्षहेतुर्न कर्म तत् ॥१०७॥

अन्वयार्थ—(कर्मस्वभावेन वृत्तं) कर्म जो शुभाशुभ क्रियारूप परिणमन है वह (ज्ञानस्य भवनं न हि) ज्ञानका होना नहीं है। क्योंकि शुभाशुभरूप क्रियाएँ कर्मरूप है ज्ञानरूप नहीं। कर्म तो (द्रव्यान्तरस्वभावत्वात्) पुद्गलद्रव्यके स्वभावरूप हैं, जो जीवसे भिन्न द्रव्य है। अतः (तत् कर्म न मोक्षहेतु) वह द्रव्यान्तर जीवके मोक्षका कारण नहीं हो सकता। कर्मधारा रूप ज्ञानका परिणमन चारित्र नहीं है, ऐसा भी अर्थ अन्यत्र किया गया है ॥१०७॥

भाषार्थ—अशुभ क्रिया पापरूप परिणमन है, जो कुगतिमें जीवको दुःखोत्पत्तिका हेतु है। शुभक्रिया पुण्यरूप परिणमन है, जो सुगतिमें सासारिक सुखका हेतु है। तथापि इन्द्रियो द्वारा प्राप्त सुख, आकुलताका उत्पादक होनेसे दुःखरूप ही है।

पापोदयमें गरीबी, अभावरूप आकुलता उत्पन्न करती है। पुण्योदयकी अमीरी भी साधनो-की रक्षाके लिए आकुलता उत्पन्न करती है। पापोदयमें अपमान सत्त्वैशात्मक होनेसे, दुःखका हेतु है। पुण्योदयमें सम्मान चिन्ताका कारण है कि मेरे सम्मानको कोई धक्का न लग जावे।

पापोदयसे कोई विकलाग है तो दुःखी है। पुण्योदयवाला सकलागी अपने अगोकी सुरक्षामे विकल है। पापोदयमे व्यापारी घाटा उठाता है तो दुःखी है। पुण्योदयवाला व्यापारी प्राप्त मुनाफाको बचानेके लिए अकुलित है, उसे मिठाईमे चीटोकी तरह, ठगो और धोखेबाजोसे परेशानी है।

फलतः पुण्य पापरूप क्रियाओसे मोक्ष नहीं होता, वे कर्मजन्य, कर्मोत्पादक, पौद्गलिक, दोनो ही क्रियायें मोक्षमे बाधक हैं। शुभाचरण, क्रियाकाण्ड, दैहिक क्रियायें हैं। देह जडस्वरूप हैं। जड़ क्रियासे मोक्ष होता नहीं। उन क्रियाओके साथ आत्माके शुभ परिणाम होते हैं, वे भी मोक्षके यथार्थ हेतु नहीं हैं। किन्तु जब आत्मा बाह्य प्रवृत्तिको रोककर, आन्तरिक शुभाशुभ क्रियाओको भी रोककर, ज्ञान रूप परिणमता है, तब रागादि रहित बीतरागी जानो हो, मोक्ष प्राप्त करता है ॥१०७॥

शुभाशुभ कर्म मोक्षप्राप्तिये बाधक होनेसे मोक्षके कारण नहीं है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

मोक्ष-हेतु-तिरोधानात् बन्धत्वात् स्वयमेव च ।

मोक्ष-हेतु-तिरोधायिभावत्वात्तन्निषिध्यते ॥१०८॥

अन्वयार्थ—(मोक्ष-हेतु-तिरोधानात्) कर्म, मोक्षके कारणभूत शुद्धोपयोगको रोकने वाला है, (च) तथा (स्वयमेव बन्धत्वात्) स्वयं बन्धन स्वरूप है अतः, (मोक्ष-हेतु-तिरोधायिभावत्वात्) मोक्षके कारणको ढाक देनेका उसका स्वभाव होनेसे, (तत्) वह शुभाशुभ कर्म (निषिध्यते) निषेध किया जाता है ॥१०८॥

भावार्थ—अशुभ कर्म जो पञ्चपापादिरूप क्रियायें, तथा अशुभ परिणाम जो अप्रशस्त रागादि क्रोधादि भाव, ये तो पापबन्धके कारण होनेसे मोक्षके व तद्हेतुओंके बाधक ही है। इसी प्रकार पञ्चाणुव्रत, पञ्चमहाव्रत, आदि व्यवहार चारित्ररूप क्रियाएँ, तथा श्रावकके प्रशस्त रागरूप देवपूजा, दानादिरूप परिणाम,—ये दोनो भी स्वर्गादि गतिशेके बन्धरूप होनेसे, मोक्षके कारणोंके विरुद्ध हैं। अतः मोक्षमार्गमे शुभाशुभ क्रियाओ और परिणामोंका निषेध है, क्योंकि मोक्षका हेतु शुद्ध परिणति व शुद्धोपयोग ही है।

(१८) प्रश्न—यदि शुभोपयोग मोक्षके कारणोंका बाधक है, तब उसे करना ही नहीं चाहिए। ऐसी स्थितिमे श्रावकोंको पञ्चाणुव्रत, तथा देववन्दनादि कार्य, तथा साधुओंको भी पञ्चमहाव्रत पञ्चसमित्यादिव्रत, तथा षडावश्यक क्रियाएँ करनेका उपदेश चरणानुयोगमे क्यों वर्णित है? धर्मका निषेध करना कहाँ तक उचित है? क्या ऐसा कथन चरणानुयोग आगम के विरुद्ध नहीं है?

समाधान—नहीं है। इन शुभोपयोगरूप प्रशस्त क्रियाओंको 'व्यवहार चारित्र' कहते हैं। निश्चय चारित्र तो स्वात्म स्थितिरूप है, जो शुद्धोपयोगी साधुको होता है। वही मोक्षका सच्चा हेतु है। शुभ क्रियाएँ तो पुण्यबन्ध, और पाप क्रियाएँ पापबन्धका कारण है, अतः दोनो बन्धरूप होनेसे, मोक्षके हेतुओंके विरुद्ध फलको उत्पन्न करनेवाली हैं। मोक्षमार्गमे दोनो प्रकारके कर्म निषिद्ध हैं।'

(१९) प्रश्न—जब मोक्ष मार्गमें इनका निषेध है तो शास्त्रोमें ऐसे प्रशस्त रागरूप व्यवहार चारित्रका उपदेश क्यों है ?

समाधान—उनका उपदेश इसलिए है कि जीव पापकी भूमिकासे ऊपर उठे। जो पापकी भूमिकासे ऊपर उठेगा, ऐसा शुभाचरणी ही शुद्धोपयोग तथा शुद्ध निश्चय चारित्रके मार्ग पर आरुढ़ हो सकेगा।

(१००) प्रश्न—यदि व्यवहार चारित्र ही निश्चय चारित्रकी भूमिका पर चढ़ सकता है तब मोक्षमार्गमें उसकी उपयोगिता स्वयं सिद्ध है, तथा उसका निषेध कैसे किया जाता है ?

समाधान—व्यवहार चारित्र तथा शुभोपयोगका यहाँ निषेध नहीं किया गया, किन्तु यह बताया गया है कि 'उससे मोक्ष नहीं होता', स्वर्गादिगति प्रापक पुण्यका ही बन्ध होता है।

(१०१) प्रश्न—जब शुभोपयोगी ही व्यवहार चारित्र पूर्वक निश्चय पर आरुढ़ होता है, तो उसे बन्धका ही कारण क्यों कहा गया ? बन्ध और मोक्ष दोनोंका कारण कहना चाहिए।

समाधान—ऐसा नहीं है। कोई व्यक्ति मोक्षमार्गकी प्राप्तिके उद्देश्यसे अशुभोपयोगका त्याग कर शुभोपयोगमें आता है, फिर शुभोपयोगको भी बन्धका कारण जान शुद्धोपयोगमें प्रयत्नशील हो उसे प्राप्त करता है। ऐसे पुरुषार्थीका व्यवहार चारित्र, निश्चय चारित्रके लिए साधन बन सका। तथापि वह मोक्षका साक्षात् साधन नहीं बन सका। यदि यह पुरुषार्थी अपने पुरुषार्थसे अपनेको शुद्धोपयोगकी भूमितक न पहुँचाता, तो शुभोपयोगी ही रहता। तब पुण्य बन्ध ही करता। यदि शुभोपयोगसे नीचे गिरता तो पाप बन्ध करता। कर्म निजरा वह न करता। अतः व्यवहार चारित्र स्वयं तो पुण्य बन्धका हेतु है, मोक्षका नहीं। परम्परा मोक्षका हेतु उसे शास्त्रोमें जो कहा गया, वह उपचरित कथन है, परमार्थ नहीं। दोनों कर्मोंका कार्य तो बन्धन रूप ही है, अतः वे मोक्षके साधनोंके विरुद्ध होनेसे निषेध किए गए हैं ॥१०८॥

मोक्षमार्गको अपने स्वभावरूप निष्कर्म दशा प्राप्त करनी चाहिए। ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

सन्यस्तव्यमिदं समस्तमपि तत्कर्मैव मोक्षार्थिना,
सन्यस्ते सति तत्र का किल कथा पुण्यस्य पापस्य च।

सम्यक्त्वादिनिजस्वभावभवनान्मोक्षस्य हेतुर्भवन्,
नैष्कर्म्यप्रतिबद्धमुद्धतरसं ज्ञानं स्वयं धावति ॥१०९॥

अन्वयार्थ—(मोक्षार्थिना) मोक्षको जो उपादेय जानता है उसे (समस्तम् अपि) सम्पूर्ण प्रकारके (तर्हि कर्म एव) शुभाशुभ रूप कर्म ही (सम्यक्तव्यं) त्याग करना चाहिए। (तत्र सन्यस्ते सति) समस्त कर्मोंके त्यागकी बात जहाँ की गई हो वहाँ (पापस्य पुण्यस्य वा किल का कथा) पुण्य कर्म और पाप कर्मके भेदकी कथाको कोई स्थान रह जाता है क्या ? अर्थात् नहीं रह जाता। ऐसा निश्चय जानो। (ज्ञानम्) शुद्धान्माका जो ज्ञान रूप परिणमन है वह (सम्यक्त्वादि निज-स्वभावभवनात्) सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्र, निज स्वभाव रूप होनेके कारण (मोक्षस्य हेतुर्भवन्)

मोक्षका हेतु होता हुआ (नैष्कर्म्यप्रतिबद्ध) कर्म रहिततासे युक्त, अर्थात् शुभाशुभ रूप विकल्पोसे मुक्त (उद्धतरसम्) अपने उत्कट निजरूपमे (स्वय) ज्ञान स्वतः (भावसि) दौडता है, अर्थात् स्वय उत्पन्न होता है, या स्वय शुद्ध होता है ॥१०९॥

भावार्थ—मोक्ष प्राप्तिकी जिसे अभिलाषा है उसे समस्त शुभाशुभ कर्म छोड़कर ऊपर उठना चाहिए। इसीको कर्मसंन्यास कहते हैं। मोक्ष स्वय निष्कर्म है। आठों कर्मसे रहित अवस्थाका नाम मोक्ष है। जहाँ आठों कर्मोंका नाश किया जाता है, वहाँ पाप पुण्यके भेदकी कथा करना, अर्थात् उनमे भेद डालकर किसीको ससारका और किसीको मोक्षका हेतु कहना, निष्प्रयोजन है। कर्मोंमे ही तो पुण्य पाप भेद है, जब कर्ममात्रका अभाव ही इष्ट है तब पुण्य कर्म स्वय इष्ट कैसे हो सकता है ? कोई वस्तु किन्हीं भी दो विरुद्ध कार्योंको उत्पन्न नहीं कर सकती। अत मोक्षार्थी सभी कर्मोंको परित्याग कर स्वय सम्यग्दशनादि रूप बनें, तथा अपने उत्कट समथ बुद्धात्म ज्ञान रूप अपनी परिणतिको बनाव तब ही मोक्षकी प्राप्ति होती है।

(१०२) प्रश्न—संन्यास तो सल्लेखनाको कहते हैं, जो जीवनके अन्त समयमे धारण की जाती है। आपने शुभाशुभ कर्मके त्यागको संन्यास कहा, तो दोनोंमे क्या सम्बन्ध है बताइए, जिससे उनकी यथार्थता समझी जा सके ?

समाधान—सल्लेखनाका अर्थ भी इन्द्रिय विषयो और कषायोको क्षुण्य करना ही है। उन्हे क्षुण्य करनेवाला अपनी आत्माको मर्वक्रियाओ से मुक्त कर, अपने स्वरूपमे ही लगानेका प्रयत्न करता है। ऐसी अवस्थामे ही देहका मोह छूटता है। इसे ही समाधि लेना कहते हैं। समाधि युक्त मरण ही समाधिमरण है। मरण जब हो ही रहा है, उस समय जो समताभावकी प्राप्ति करना वही समाधि सहित मरण है। समताभावकी प्राप्ति सदा आवश्यक है, चाहे जीवनकाल हो या जीवनका अन्त समय हो।

रागद्वेषमे प्रशस्ताप्रशस्त दोनों प्रकारके रागको, तथा जो अप्रशस्तरूप ही होता है ऐसे द्वेषको, शामिल किया गया है। उन्हे त्यागकर अपनी आत्मामे अपनी आत्माको स्थिर करना ही कर्मसंन्यास है। इस प्रकार दोनों का एक ही अर्थ है, भले ही वे क्रियाएँ भिन्न-भिन्न अवसरपर की गई हों, और इसलिए उनको नाम भिन्न-भिन्न दिया गया हो, पर आत्माके निर्बन्ध हानेके उपायकी दृष्टिसे वे एक ही प्रकार हैं। अन्तमे शरण तो कम संन्यास ही है।

सिद्ध है कि आत्माका स्वभाव निष्कर्म है। मनवचनकायकी क्रियाएँ आस्रवके लिए कारण हैं। कषाय और योग होनेपर कर्मका बन्ध होता है। अतः जा आस्रव बन्धकी कारण है, ऐसी दोनों प्रकारकी क्रियाएँ ही कर्म हैं और मोक्षके लिए दोनोंका त्याग आवश्यक है ॥१०९॥

१. परमदृष्ट बाहिरा जे ते अण्णाणेण पुण्णनिच्छति ।

ससार गमय हेतु बि मोक्ष हेतु अवर्णता ॥

—समयसार गाथा १५४

सम्यग्दृष्टिकी क्रियाएँ भी मोक्षकी साधनभूत नहीं हैं—

यावत्पाकमुपैति कर्मविरतिर्ज्ञानस्य सम्यक् न सा,
कर्मज्ञानसमुच्चयोऽपि विहितस्तावन्न काचित् क्षतिः ।
किन्त्वत्रापि समुल्लसत्यवशतो यत् कर्म बधाय तत्,
मोक्षाय स्थितमेकमेव परमं ज्ञानं विमुक्तं स्वतः ॥११०॥

अन्वयार्थ—(यावत्) जबतक (ज्ञानस्य) ज्ञानकी (सा कर्मविरतिः) वह कर्म अर्थात् शुभाशुभ क्रियाकी विरति-रहितपना (सम्यक् पाकम् न उपैति) परिपूर्णपाकको प्राप्त नहीं होती अर्थात् सम्यग्दर्शनज्ञानके साथ-साथ क्रिया शुभाशुभरूप रहती है (तावत्) तबतक सम्यक्त्वजीवमे (कर्मज्ञानसमुच्चयः) कर्म और ज्ञान दोनोंकी सहभावी स्थिति (अपि विहितः) भी रहती है, ऐसा कहा गया है। तो भी (न काचित् क्षति) इसमें कोई हानि नहीं है। (किन्तु अत्रापि) तथापि इस अवस्थामे भी (अवशतः) अपना वश न चलनेपर कर्मकी परवशतासे (यत् कर्म) जो क्रिया (समुल्लसति) होती है (तत्) वह (बधाय) कर्मबन्धके लिए ही कारण होती है। (मोक्षाय) मोक्षकी प्राप्तिके लिए तो (स्वतः) स्वयं (विमुक्तम्) पर रागादिक्रियासे रहित (एकम्) अकेला (परम ज्ञानम्) उत्कृष्टज्ञान (एव स्थितं) ही है ॥११०॥

भाषार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव मिथ्यात्वके परिणामोको नाश कर देनेके कारण सम्यग्ज्ञानी है, और ज्ञानीके बन्ध नहीं होता यह सुनिश्चित है। तथापि चारित्रमोहके क्षयोपशममे पचम-षष्ठम गुणस्थानमे, शुद्धताके साथ व्रतसयमादि शुभक्रियाएँ भी होती हैं। शुभक्रियाएँ शुभबन्धनकी कारण हैं यह भी सुनिश्चित है। ऐसी अवस्थामे सम्यग्दृष्टिजीवके सम्पूर्ण कर्मकी विरति जबतक नहीं होती, अर्थात् जबतक शुभक्रियाका भी अभाव पूर्ण रीत्या नहीं हो जाता, तबतक वह कर्मबन्ध भी करता है। तथापि सम्यग्दर्शन व ज्ञानरूप परिणति, बन्धका कारण नहीं है, बन्धका कारण तो उसके साथ पाई जानेवाली शुभक्रियाएँ ही हैं।

(१०३) प्रश्न—सम्यग्दृष्टिके तो शुभाशुभ बन्ध ही है। जब सम्यक् कर्म विरति हो जायगी तब तो मोक्ष ही हो जायगा। बिना योग क्रियाके मिटे, सम्यक् कर्म विरति कैसे होगी ? तब तक तो बन्धन ही रहेगा।

समाधान—यहाँ कर्म विरतिका अर्थ है शुभाशुभ क्रियाओका त्याग। सो सम्पूर्ण क्रिया-निवृत्ति तो योगके अभावमे ही होगी, यह सत्य है, तथापि उसके पूर्व चतुर्थ गुणस्थानमे जीवको, सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होने पर, श्रद्धाके आधारपर शुद्धात्मानुभूति होती है। वह जीव उस कालमे एक देश सबर तथा एक देश कर्मक्षय करता है। वही जीव चारित्र मोहके उदयमे क्रिया करता है, उसकी वह क्रिया बन्धका कारण होती है, और उससे वह कर्मबन्ध भी करता है।

(१०४) प्रश्न—जब सम्यग्ज्ञानीके भी बन्ध होता है तब 'ज्ञानी अवन्धक' है ऐसा ग्रन्थमे जगह-जगह क्यो लिखा है ?

१. तत्राप्यात्मानुभूति सा विशिष्टं ज्ञानमात्मनः ।

सम्यक्तवेनाविनाभूतमन्वयाद् व्यतिरेकतः ॥४०२॥

सम्यक्त्वं स्वानुभूति स्यात् सा वेच्छुद्धनवात्मिका ॥४०३॥—पञ्चाध्यायी अध्याय—२

समाधान—जब जीव रागादि भावोंसे मुक्त हो जाता है तब सम्पूर्ण शुभाशुभ क्रियाओंसे रहित हुआ, मात्र योग क्रियासे एक साता प्रकृतिका ही बन्ध करता है। वह भी मात्र प्रकृति और प्रवेशबन्ध। उसके कर्ममें स्थिति अनुभाग नहीं पड़ते। नाम मात्रका बन्ध है। किन्तु उसके पूर्व जहाँ तक शुभाशुभ क्रियाएँ हैं, वहाँ तक उसे शुभाशुभ बन्ध भी होता है। वह भी जितने अंशमें ज्ञानी बना है, उतने अंशमें अबन्धक है, सबर निर्जरा करता है। तथा जितने अंशमें राग है उतने अंशमें कर्मका बन्ध करता है। फिर भी वह बन्ध, अनन्तानुबन्धी व मिथ्यात्वके अभावमें, अनन्त संसारका कारण नहीं है, इसकी अपेक्षा उसे अबन्धक भी कहा गया है। पूर्णरीत्या रागादिका अब अभाव होता है, तब पूर्ण अबन्धक हो जाता है।

(१०५) प्रश्न—क्या शुभाशुभ क्रिया ज्ञानभावके विरुद्ध नहीं हैं? यदि है तो सम्यग्दृष्टिके दो विरुद्ध भाव एक साथ कैसे रह सकते हैं? या तो ज्ञानभाव ही रहेगा, या रागादिरूप क्रिया, जिसे अज्ञानभाव कहना चाहिए, वह रहेगी। ज्ञानी हो और अज्ञानरूप क्रिया करे, तो वह कैसा ज्ञानी है?

समाधान—आचार्य भी यही कहते हैं कि अरे ज्ञानी! तू अपने ज्ञानभावमें रमण कर। यदि ज्ञानभावसे चूक कर किसी भी समय अज्ञानभावमें, शुभाशुभरूप रागादि विकारीभावमें आयगा तो तुझे अवश्य कमबन्ध होगा।

चूँकि दोनों भावोंमें परस्पर विरोध है, अतः उनके कार्य भी भिन्न-भिन्न हैं। ज्ञानभाव अबन्धक है, और रागभाव बन्धक है। अतः ज्ञानभावके साथ-साथ चारित्र्यमोहके उदयमें परवशतासे शुभ भाव या शुभ क्रियाएँ भी चलती हैं। उन्हें अज्ञानभाव नहीं कहते। अतः श्रद्धामें उन्हें बन्धका ही कारण पानना है और उनका भी अभाव हो ऐसी भावना करता है, तथापि जब तक वे हैं तब तक बन्ध तो हाता ही है। वह तब तक पूर्ण ज्ञानी भी नहीं है। तथापि मिथ्यादर्शनके मिटनेसे उसका ज्ञान सम्यग्ज्ञान हुआ है, अब वह ज्ञानी सम्यग्ज्ञानी हो है, मिथ्याज्ञानी नहीं है। शुभाशुभ राग व क्रोधादिभाव, शुद्ध चैतन्य स्वभावी आत्माके निजभाव नहीं हैं, विरुद्ध विकारीभाव है, अपना निज उपयोग स्वरूप ज्ञान ही निजभाव है। उसे प्राप्त करनेका सम्यग्दृष्टिका प्रयत्न है। अतः जब तक सम्पूर्ण रागादि परिणतिको दूर नहीं कर सका तब तक वह अपूर्ण ज्ञानी है। जितने अंश ज्ञानी है, उतने अंश ही अबन्धक है। जितने अंश रागादि हैं, उतने अंश वह बन्धक है।^१ पचमसे दशवें गुणस्थान तक आशिक राग है तो बन्ध भी आशिक होता है और जितना-जितना इन गुणस्थानोंमें वीतरागभाव है उतने अंशोंमें सबर और निर्जरा भी बढ़ती जाती है।

१ येनाशेन सुदृष्टि तेनाशेनास्य बन्धन नास्ति ।

येनाशेन तु रागस्तेनाशेनास्य बन्धनं भवति ॥२१२॥

येनाशेन ज्ञान तेनाशेनास्य बन्धन नास्ति ।

येनाशेन तु रागस्तेनाशेनास्य बन्धनं भवति ॥२१३॥

येनाशेन चरित्रं तेनाशेनास्य बन्धनं नास्ति ।

येनाशेन तु रागस्तेनाशेनास्य बन्धनं भवति ॥२१४॥

—आचार्य अमृतचन्द्र, पुरुषार्थ सिद्धयुपाय

जब ज्ञानांश अबन्धक है तब ज्ञानीको अबन्धक ही कहना होगा, और जब रागांश बन्धक है तो उस समय उसे बन्धक ही कहना होगा। इस तरह नय विवक्षासे वस्तु स्वरूपका विचार करने पर कोई विरोध नहीं आता।

(१०६) प्रश्न—मिथ्यादृष्टिकी शुभाशुभ क्रियाएँ बन्धकका कारण कहो तो सत्य है। पर सम्यग्दृष्टि जीवकी व्रत समयमादि शुभ क्रियाएँ तो मोक्षका कारण है ? सभी मोक्षार्थी साधु षष्ठमादि गुणस्थानोमे सकलसयम रूप चारित्रको धारण करते हैं। यदि सयमको बन्धनका कारण आप कहेंगे तो क्या मोक्षका कारण असयमको मानेंगे ? आपके ऐसे विरुद्ध उपदेशसे ही लोग सयमके मार्गको ससार परिभ्रमणका (बन्धका) कारण जानकर छोड़ते जाते हैं, और मात्र तत्त्वज्ञानकी ऊँची-ऊँची चर्चा करके अपनेको मोक्षमार्गी मान, अहंकार करते हैं।

समाधान—सम्यग्दृष्टिकी शुभ क्रियाएँ भी जब बन्धका कारण है, तब सम्यग्दृष्टि व्रत सयम छोड़कर असयमी बन जाय, ऐसा कदापि सम्भव नहीं है। जो तत्त्वज्ञानकी चर्चा तथा स्वाध्याय करनेवाले, उक्त उपदेशको पाकर संयमको छोड़ असयमी बनते हैं, अथवा सयम-भावको त्याज्य मान कर उसकी निन्दा करके असंयम भावको धारण करते हैं, वे सम्यग्दृष्टि नहीं हैं। सम्यग्दृष्टि वस्तुको यथाय जानता है। उमे सम्यग्ज्ञान है अतः वह तो असयमी दशा छोड़ कर सयमी ही बनेगा, और फिर शुभ भाव रूप व्यवहार चारित्रसे ऊपर उठकर निश्चय चारित्र्यी बनेगा। असयमी नहीं बनेगा। उसे यह पूर्ण श्रद्धा है कि शुभाशुभ दोनों क्रियाएँ बन्ध रूप हैं। एक पुण्य बन्ध कराती है, दूसरी पाप बन्ध कराती है। जो पुण्यके बन्धनको भी त्याज्य मानता है वह उसके स्थान पर पापके बन्धनको स्वीकार करे, क्या उसे कोई बुद्धिमान मानेगा ? उसे तत्त्वज्ञानी कहेंगा ? कदापि नहीं।

जहाँ आगममे पुण्य बन्ध और उसके कारणोका निषेध है, वहाँ पाप बन्ध और उसके कारणोका तो स्वयं निषेध आ ही चुका। वह उपादेय नहीं है। सम्यग्दृष्टि सयम भाव रूप शुभ भावोंकी पुण्य बन्धका ही कारण मान, उससे ऊपर निश्चय सयम जो पूर्ण आत्म सयमन रूप है, उसकी ओर ही बढ़ता है। वह नीचे नहीं गिरता।

जो तत्त्वज्ञानी शास्त्राभ्यासी हैं, उन्हें ऊपर उठना चाहिए, नीचे नहीं गिरना चाहिए। तत्त्वविचारका फल स्वात्मोपलब्धिकी ओर बढ़ना है। असंयम भाव तो तत्त्वोपलब्धिके मार्गके सर्वथा विपरीत है। अतः ज्ञानीको विचारपूर्वक ही प्रवर्तन करना योग्य है। श्री शुभचन्द्राचार्यने तत्त्वज्ञान तरंगिणीमे इस कलशका अर्थ इस प्रकार किया है—जब तक ज्ञान सर्व प्रकार कर्मसे रहित नहीं हो जाता, और जब तक ज्ञान कर्मका मिश्रण जीवनमे चलता है, तब तक 'न काचित् क्षति' कर्मका क्षय नहीं होता। वहाँ पर कर्मोदयको परवशतासे कर्म बन्ध हो जाता है। एक मात्र कर्म निरपेक्ष जो केवल ज्ञान है वही मोक्षका हेतु है ॥११०॥

जो मात्र बाह्य क्रिया काण्डको ही मोक्षका कारण मान बैठे हैं, ऐसे शुभयोगियोंको मोक्ष नहीं होता, तथा जो तत्त्वज्ञानकी चर्चा कर स्वच्छन्द होकर असयममे वर्तते हैं, उन्हें भी मोक्षको प्राप्ति नहीं होती। ऐसा आचार्य स्वयं निम्न पद्यमे प्रतिपादन करते हैं—

मग्नाः कर्मनयावलम्बनपरा ज्ञानं न जानन्ति ये

मग्नाः ज्ञाननयैषिणोऽपि यदेतिस्वच्छन्दमबोध्यमाः ।

विश्वस्योपरिते तरन्ति सततं ज्ञानंभवन्तः स्वयं

ये कुर्वन्ति न कर्म जातु न वशं यान्ति प्रमादस्य च ॥१११॥

अन्वयार्थ—(ये कर्मनयावलम्बन परा) जो बाह्यक्रियाओका ही आलम्बन लेते है तथा (ज्ञान न जानन्ति) अपने ज्ञानभावका आलम्बन या अनुभूति नहीं करते वे (मग्ना) ससारमे ही मगन है। तथा (ज्ञाननयैषिण) ज्ञानभावसे ही कल्याण है अतएव मुझे ज्ञान है ऐसे भ्रमसे (यत्) जो (अति स्वच्छन्दमबोध्यमा) विषयकषायोमे स्वच्छन्द तथा आत्महित साधक कार्योंमे उद्यमहीन है, वे (अपि) भी (मग्ना) ससारमे ही डूबे हुए हैं। (विश्वस्य उपरि) इस ससार समुद्रके ऊपर तो (ते तरन्ति) वे तैरते हैं जो (सततं स्वयं ज्ञान भवन्तः) निरन्तर अपने ज्ञानस्वरूप परिणमते हुए, (ये जातु) जो कदाचित् भी (कर्म न कुर्वन्ति) शुभाशुभ कर्म नहीं करते। तथा (प्रमादस्य वशं न यान्ति) आत्महितम कभी प्रमादके क्लीभूत नहीं होते ॥१११॥

भाषार्थ—इस जगत्मे कुछ आत्महितैषी, बाह्यचारित्र व्रत-तप-दान पूजादि कार्योंसे ही, अपना कल्याण मानते हैं और अपनी आन्तरिक परिणतिको नहीं सुधारते, वे मुक्तिके मार्गसे दूर, ससारके पात्र ही रहेंगे। इसी प्रकार जो 'ज्ञानमात्रसे मुक्ति होती है, बाह्यक्रिया काण्डसे ससार रहता है, अतः सिर्फ शास्त्राभ्यास करना चाहिए', ऐसा विचारकर स्वच्छन्दतासे सासारिक वैषयिक क्रियाओमे लिप्त है, उनसे अपनेको भिन्न नहीं कर पाते, और आत्महितमे साधनभूत बाह्यचारित्र व क्रियाओको सर्वथा, हेय मानकर छोड़ देते हैं, न पुण्य कर्म करते हैं, न ज्ञानस्वरूप बनते हैं, वे भी ससारम डूबे हैं। उनका भी उद्धार नहीं हो सकता। इस ससार सागरसे वे पार होते हैं, जो विश्वके परिभ्रमणके कारणभूत रागादि विकारी परिणामो से भिन्न होकर अपने ज्ञान स्वरूप आत्मामे ज्ञान स्वरूपसे परिणमन करके, पुरुषार्थी बनते हैं।

(१०७) प्रश्न—पहिले आपने कहा था कि बाह्य चारित्र अन्तरग चारित्रका कारण है, तब उसे धारण करनेवालेको मुक्ति मार्गसे बाह्य कहना तथा ससारमे डूबने वाला बताना ही प्रमादको फैलाना है। ऐसा उपदेश आचार्य क्यों देते हैं ?

समाधान—जो बाह्य चारित्र अन्तरग चारित्रका कारण बन जाये तो अन्तरग चारित्र ही मोक्षका कारण हुआ। आत्मा रागादि विकारोसे दूर होकर, ज्ञान स्वरूप निज स्वभावमे परिणमन करे—यही तो आन्तरिक चारित्र है, जो मोक्षका साक्षात् कारण है। मात्र बाह्य चारित्र-से मुक्ति नहीं होती। शुभ कर्म निष्कर्म दशका हेतु कैसे हो सकता है ?

१ वद जिममाणि धरता शीलानि सहा तव च कुर्वता ।

परमदृ बाहिरा जे जिम्माण ते न विदति ॥१५३॥

× × ×

वद समिदी गुसीओ सीलतव त्रिणवरोहि पण्णत ।

कुव्वतोवि अमब्बो जण्णाणी विण्णविट्ठीडु ॥१७३॥

—समवसार

(१०८) प्रश्न—बिना बाह्य चारित्रिके कोई अन्तरंग (निश्चय) चारित्र्य पा सकता है क्या ?

समाधान—नहीं। जिसे निश्चय चारित्रिके प्राप्त करनेकी अभिलाषा है, वह बाह्य चारित्र्यको साधनभूत बनाकर ही साध्यभूत निश्चय चारित्र्यको प्राप्त कर सकता है, अतः बाह्य चारित्र्य निश्चय चारित्र्यकी प्राप्ति का अग्र्यास्त स्वरूप है। तथापि जब वह साध्य प्राप्त कर लेता है, तब 'उसका बाह्य चारित्र्य साधन रूप बना' यह निर्णय होता है।

(१०९) प्रश्न—तो क्या साध्यकी प्राप्ति के बाद साधन बनता है ? या साधनसे साध्य प्राप्ति होती है। सारा ससार साधनको पूर्व मानकर साध्य प्राप्ति पश्चात् होती है, ऐसा मानता है। आप उल्टी गंगा बहाना चाहते हैं।

समाधान—न गंगा उल्टी बहती है, और न साध्य पूर्व ओर साधन पीछे होते हैं। साधन तो पूर्व ही होते हैं, और साध्य पीछे ही होता है। तथापि साधन वही है जिससे साध्यकी प्राप्ति हुई हो। यदि साध्यकी प्राप्ति न हो तो वह साधन नहीं कहलावेगा।

(११०) प्रश्न—तब साधन क्या है जिसे अब सेवन किया जाय, ताकि साध्यकी प्राप्ति हो। आपके कथनानुसार तो साध्यकी प्राप्ति के बाद साधनका निर्णय होगा। किन्तु साध्यकी प्राप्ति के बाद साधनका क्या उपयोग है ? उसकी आवश्यकता तो तब तक है, जब तक साध्य प्राप्त नहीं हुआ। तब साध्यकी प्राप्ति क्या बिना साधनके होगी ?

समाधान—ऐसा नहीं है। जिनमें साधन बन सकनेकी योग्यता हो उनका अवलम्बन करके, कोई पुरुषार्थी प्रयत्न करे तो साध्यको पा सकता है, और तब यह निर्णय होता है कि मैंने अमुक साधनसे साध्य प्राप्त किया है, अतः वे सच्चे साधन सिद्ध हुए। जो साधन स्वरूप बन सकने वाले साधनोका अवलम्बन करने मात्रसे सन्तुष्ट है, और साध्य प्राप्तिमें मन्दोद्यम है, वे साध्यको प्राप्त नहीं करते, अतः उनके साधन, साधन नहीं हैं। अतः सिद्ध है कि बाह्य क्रियाकाण्ड मात्रमें ही सन्तुष्ट रहने वाले मन्दोद्यमी अपुरुषार्थी, साध्यसे दूर रहते हैं, वे ससारमें डूबते हैं, ऐसा आचार्यका कथन है।

(१११) प्रश्न—यह तो समझमें आया कि बाह्य चारित्र्य या अन्तरङ्ग चारित्र्यसे रहित है तो मोक्षका साधन नहीं बनता। पर निश्चय चारित्र्यके साथ तो वह मोक्षका साधन बनता है तब उसका निषेध क्यों ?

समाधान—उसका निषेध नहीं करते, किन्तु वह स्वयं सीधा भुवितका साधन नहीं है ऐसा कहते हैं। इस कथनका तात्पर्य इतना ही है कि उसे ही सब कुछ मानकर सन्तुष्ट होने वाले, निश्चय चारित्र्यको भी प्राप्त नहीं कर पाते। तब मुक्ति की साधना कैसे होगी ? उसे साधन बनाकर निश्चय चारित्र्य प्राप्त करो, क्योंकि निश्चय चारित्र्यसे ही मुक्ति होती है। जब कोई निश्चय चारित्र्यसे मुक्ति साधना कर लेता है, तब उसका पूर्वमें रहने वाला व्यवहार चारित्र्य, उपचारसे या परम्परामें मोक्षका साधन बना, यह कहा जाता है। परमायसे तो निश्चय चारित्र्य ही मोक्षका साधन बना है।

(११२) प्रश्न—निश्चय चारित्र्य, जो आत्माका विशुद्ध ज्ञान रूप परिणमन है, वही ज्ञान-मोक्षका साधन हुआ। बाह्य चारित्र्य परमार्थ कारण नहीं है। तब परमार्थको छोड़ देनेपर परमार्थ ज्ञानीको भी डूबने वाला आपने बताया, जो विचित्र बात है। ऐसा क्यों ?

समाधान—परमार्थ ज्ञानी डूबने वाला नहीं है। यहाँ जो ज्ञान नयके पक्ष पातीको डूबने वाला बताया सो उसका तात्पर्य यह है कि 'मैं ज्ञानी हूँ, मुझे शास्त्र बोध है, आत्मा तो शुद्ध, बुद्ध अनाद्यनन्त है, रागादि भाव जड़ हैं, आत्म स्वभाव नहीं हैं, उससे सर्वथा भिन्न हैं, ऐसा वस्तु स्वभावको मैंने जान लिया है। अतः मैं कर्म बन्धनसे रहित हूँ।' ऐसा मानकर जो अशुभ परिणतिके द्वाय स्वस्वरूप तथा शुभ परिणतिकी प्रवृत्ति रूप, व्यवहार चारित्र्यसे भी बाह्य हुए, अपनी अशुभ परिणतिसे ऊपर नहीं उठ सके, वे परमार्थमें ज्ञानी नहीं हैं, रागी हैं। वे भी संसारमें ही डूबेंगे ऐसा आचार्यका कथन है।

(११३) प्रश्न—जिसे ज्ञान हो वही ज्ञानी है। तब ज्ञानी कैसे डूबेगा ? वह ज्ञानके आधार पर संसारसे तरेगा। ज्ञान मात्रसे मोक्ष होता है, ऐसा अमृतचन्द्राचार्यने कहा है कि 'ज्ञानमेव विहितं शिव हेतुः' इस वचनसे ज्ञानीको डूबने वाला कहना उचित नहीं है।

समाधान—ज्ञानी नहीं डूबेगा यह सत्य है, वही तरेगा। पर शास्त्रज्ञानी मात्रको ज्ञानी नहीं कहते। किन्तु 'जो अपनी परिणतिमें रागादि विकारोंसे रहित, ज्ञान स्वरूप बना हो' उसे ज्ञानी कहते हैं। शास्त्रोंका जानकार तो 'शास्त्रमें क्या लिखा है' ऐसा मात्र जानता है। पर स्वयं रागादिसे, शुभाशुभमें भिन्न नहीं हो सका। जो उसे शास्त्राधारसे ज्ञान है, वह ज्ञान उसका निजका बन जावे, और विकारों परिणति न हो, तो वह 'ज्ञानमात्र' वस्तु बना। अब उसमें कोई विकार नहीं है, अतः ऐसा ज्ञानी ही सच्चा ज्ञानी है। उम्मी ज्ञानको शिव हेतु कहा है। मात्र शास्त्र पढ़नेवाला प्रमादो, रागो जीव ज्ञानी नहीं है।

उक्त कथनमें यह निष्कर्ष निकला कि एकान्ततः बाह्यचारित्र्य मात्रसे मोक्ष नहीं होता। इसी प्रकार एकान्ततः वस्तु स्वभावको ज्ञान लेने मात्रसे मोक्ष नहीं होता। किन्तु जो अशुभ रूप परिणतिको छोड़, शुभ परिणतिके आचारणरूप बाह्य क्रियाओंके द्वारा, स्वरूप साधनका प्रयत्न करते हैं, वे जीव शुभाशुभ कर्मसे ऊपर उठकर, स्वयं शुद्धोपयोग परिणतिमें लीन होकर, स्वयं ज्ञानरूप बननेके उद्यममें सलीन हुए अप्रमादी हैं। वे पुरुषार्थी ही संसारसे तरकर आत्मानन्द स्वरूप मुक्तिको प्राप्त करते हैं ॥१११॥

ऐसे पुरुषार्थीको, अपनी परम कलाके साथ क्रीडा करने वाली, पूर्ण ज्ञानज्योति प्रकट होती है ऐसा कहते हैं—

भेदोन्मादं भ्रमरसभरान्नाटयत्पीतमोहं

मूलोन्मूलं सकलमपि तत्कर्म कृत्वा बलेन ।

हेलोन्मीलत् परमकलया सार्धमारब्धकेलि-

ज्ञानज्योतिः कवलिततमः प्रोज्जजुम्भे भरेण ॥११२॥

अन्वयार्थ—(पीतमोह) पिया है मोह जिमने अतः (भेदोन्मादम्) पुण्य-याप कर्ममें भेद है अतः भेदके उन्मादसे पुण्यमें ही रम गया है, तथा (भ्रमरसभरात् नाटयत्) ऐसे ही भ्रमके रसके भारसे नृत्य करता है ऐसे (तत्कर्म) उस शुभाशुभ कर्मको (बलेन) पुरुषार्थ पूर्वक (मूलोन्मूलं कृत्वा) जड़में उखाड़ कर, अर्थात् सर्वथा दूर कर, (कवलिततमः) मोहान्धाकारको समाप्त करने-वाली तथा (हेलोन्मीलत् परमकलया सार्धम्) सहज ही उदय होनेवाली तथा अपनी परम कलाके

साथ (आरब्ध केलि) जिसने क्रीडाकी है ऐसी (ज्ञानज्योति) ज्ञानकी ज्योति (भरेण) पूर्ण रूपसे (प्रोज्ज्वलम्भे) प्रकट होती है ॥११२॥

भावार्थ—अनादि कालसे मिथ्यात्वके वश यह जीव पाप भावम लिप्न रहा। आत्महितको इसने नहीं पहिचाना तथा कुमतिका ही पात्र रहा। क्वचित् कदाचित् धर्मका उपदेश सुना तो धर्मका फल सुगति मानकर पुण्य कर्ममें तथा उसके फलमें ही मग्न हो गया। कष्टायकी मन्दतासे किये गए पुण्य परिणाम, तथा तीव्रतासे हुए पाप परिणाममें भेद मानकर, पापको त्याग कर, पुण्यको मोक्षमार्ग मानकर, कर्ममें शुभाशुभ भेदकी कल्पना कर, अपनेको मोक्षमार्गी मानकर उछलता रहा।

जैसे कोई मदिरापन करनेवाला उन्मादमें भरा हुआ नृत्य करता है, आनन्दित होता है, उन्मादके कारण वह यह नहीं जानता कि यह मदिराकी गहलता मेरे लिए दुःखका हेतु है। इसी प्रकार शुभाशुभ^१ कर्ममें भेद रूप भ्रमके कारण, यह मोही ससारी जीव, कुगति सुगतिरूप भेदभावके चक्रमें पड़कर ससार परिभ्रमणका पात्र बना हुआ है।

जब आत्मामें यथार्थ ज्ञानकी ज्योति प्रकट होती है, तब वह ज्ञानज्योति इस भ्रमको दूर करती है, और तब ज्ञानी संसारकी जब स्वरूप, दोनों प्रकारके कर्मको, अपने बुद्धोपयोगके पुरुषार्थके बलसे, जड़मूलसे उखाड़ करके, समस्त मोहान्धकारको समाप्त करके, अपनी श्रेष्ठतम ज्ञानकी कलाभोसे, जो सहज आनन्दस्वरूप अतीन्द्रिय आनन्दमय है, क्रीडा करता है। तब अखण्ड ज्ञानज्योति पूर्ण उदयको प्राप्त होती है।

आगममें सामान्यजनोको सर्वत्र यह उपदेश दिया है कि पापको छोड़ो, पुण्य करो। सामान्य-जनको पापकी भूमिकासे उठाके लिए यही उपदेश कार्यकारी है। तथापि इसका फल कुगति और दुःखस्था दूर होना है, या सुगति व सुखावस्थाको प्राप्ति है ?

यह सुख ससारिक है, अतीन्द्रिय आत्मोत्थ नहीं है। मोक्षमार्गी ससारको हेय मानता है, अतः उसमें पाये जानेवाले सुख-दुःख दोनोंको दुःखरूप हेयरूप ही मानता है। मोक्षमार्गी चतुर्थादि गुणस्थानवर्ती जीव है। चतुर्थगुणस्थानी असयत सम्यग्दृष्टि है, वह समय न पाल सका अतः असयमी है, पर समयको उपादेय और असयमको हेय मानता है—उसको श्रद्धा ऐसी दृढरूप है। इस दृष्टिके आ जानेसे ही वह सम्यग्दृष्टि है। पञ्चमगुणस्थानी देशचारित्री व साधु सकलचारित्री है। ये दानो चारित्र्य पापके एक देश या सर्वदेश त्यागसे हुए हैं। यह परिणाम निवृत्ति और प्रवृत्ति,

१ 'बुधोपयोगका फल देवताओकी सम्पदा है, और अशुभ उपयोगका नरकादिकी आपदा है, परन्तु इन दोनोंमें आत्मोक्त सुख नहीं है, इनलिसे इन दोनों स्थानोंमें दुःख ही है।'

'इन्द्रादिक मनोवाछिन भोगोंसे शरीरादि पोषण ही करते हैं, सुखी नहीं है, सुखीसे देखनेमें आते हैं। जैसे ओक विकार वाले लोहको बड़ी प्रीतिसे पीती है, और उसीमें सुख मानती है, परन्तु यथार्थमें उसका वह पीना दुःख का कारण है। इसी प्रकार वे इन्द्र वगैरह भी तृष्णासे सुख मान रहे हैं।'

'पुण्य, देवताओं से लेकर सभी ससारी जीवों को तृष्णा उपजते हैं, और जहाँ तृष्णा है, वहाँ ही दुःख है, क्योंकि तृष्णा के बिना इन्द्रियोंके रूपादि विषयोंमें प्रवृत्ति ही नहीं होती।'

प्रवचनसार भाषा ७२, ७३ तथा ७४ की भाषा टीकामें भावार्थ।

दोनो रूप हैं, अतः प्रवृत्ति रूपसे शुभबन्ध तथा निवृत्तिरूप परिणामसे संवर—निर्जरा होती है। सम्यग्दृष्टि इस पुण्य परिणामसे ऊपर उठकर, विशुद्ध परिणामी बनता है। वह प्रयत्नशील है। शुभरागरूप या पुण्यरूप चारित्र्य उस वीतरागचारित्र्यपर आरुढ़ होनेकी प्रथम सीढ़ी है। सीढ़ी चढ़नेके लिए है, अतः वह छोड़नी पड़ती है, पर ऊपर चढ़नेको छोड़नी पड़े तो लाभदायक है, साधनभूत है। यदि उतरनेके लिए छोड़ दी जाय तो मजिल न मिलेगी, ससार भटकना होगा, क्योंकि शुभभाव छोड़नेपर अशुभभाव ही होंगे, जो नरकादि दुःखके कारण होंगे।

मोक्षमार्गी पुण्यबन्धके कारणभूत शुभभाव भी छोड़कर निर्बंधवशा पाना चाहता है। अतः ऐसे जोबको पुण्यपापमे भेद ब पुण्य-परिग्रह, नहीं करना चाहिए। उससे ऊपर उठना चाहिए।

(११४) प्रश्न—महाव्रती षष्ठम गुणस्थानीय साधुके महाव्रतादिरूप परिणाम, यदि पुण्यरूप चारित्र्य हैं, तो वह चारित्र्य मोक्षमार्गीका ही कारण माना जायगा। अन्यथा यदि इसे माधु, बन्धका कारण जाने, तो क्यों धारण करे ?

समाधान—साधु मोक्षमार्गी है और मोक्षके लिए ही उसकी यह व्रतधारण रूप यात्रा है, तथापि वह इतने मात्रसे सन्तुष्ट नहीं है, इसीसे आगे वीतराग चारित्र्यका अभिलाषी होकर बढ़ता है।

(११५) प्रश्न—यदि प्रशस्तराग भी बंधका कारण है तब भगवान् केवलीके भी राग होना चाहिये, अन्यथा उन्हें, तथा उसके पूर्व वीतरागी चारित्र्यवाले—ग्यारहवें, बारहवें गुणस्थानोमे सातावेदनीयका बन्ध किस हेतुसे होता है ?

समाधान—वीतराग चारित्र्यधारी ग्यारहवें, बारहवें, गुणस्थानोमे तथा केवलीके जो साता का बंध होता है, वह योगके कारण होता है, रागके कारण नहीं।

(११६) प्रश्न—यदि योगके कारण साताका बंध है, तो क्या वहाँ शुभयोग है ? प्रशस्तराग (शुभराग) के अभावमे, वह योग शुभयोग कैसे होगा ? तथा शुभयोगके बिना साता रूप पुण्य प्रकृतिका बंध भी कैसे होगा ?

समाधान—इन तीनों गुणस्थानोमे साता प्रकृतिका मात्र ईर्यापथ आस्रव ही होता है—रागादिरूप कषायके अभावमे बन्ध नहीं होता। वहाँ मात्र प्रकृति प्रदेश बंध है। यह कथनमात्र बंध है, उसमे स्थिति व अनुभाग नहीं है।

(११७) प्रश्न—उक्त समाधानमे आपने परस्पर विरुद्ध बात कही है। पूर्व वाक्यमे यह बताया कि मात्र आस्रव है, बन्ध नहीं होता। बादमे प्रकृति प्रदेश बंध भी स्वीकार किया। दोनोमे कौन सी बात यथार्थ है।

समाधान—स्थिति-अनुभाग बंधसे रहित जो प्रकृति प्रदेश बंध है, वह यथार्थ बंध नहीं है। समागत कर्म वर्गणाए आत्माके साथ बंधती नहीं हैं, अतः आकरके भी वे कर्मवर्गणाए तत्काल निर्जराको प्राप्त हो जाती हैं।

(११८) प्रश्न—मन-वचन-कायकी क्रिया योग है, योगसे ही आस्रव होता है 'शुभः पुण्यस्था-शुभः पापस्य' उमास्वामीके इस वचनके अनुसार वहाँ पुण्यास्रवका कारण योग 'शुभयोग' मानना

होगा। अन्यथा साता रूप पुण्यका आस्रव भी कैसे होगा ? मूल प्रश्नका समाधान नहीं हुआ। प्रकृति प्रदेश क्या बध रूप नहीं है ?

समाधान—केवलीके पाया जानेवाला योग 'शुभयोग' माना जायगा। शुभयोगके साथ शुभ-राग होता ही है, ऐसा एकान्त नियम नहीं है। केवली भगवान्‌के योगो द्वारा होनेवाली दिव्यध्वनि आदि कार्य, प्राणिमात्रके हितकारक होनेसे शुभकार्य हैं। इन शुभकार्योंमें निमित्त होनेके कारण उनका योग 'शुभयोग' कहा जाता है।

शुभकार्य जो साता प्रकृतिका आस्रव, उसके कारण भी उस योगको 'शुभयोग' कहा जायगा। बधका लक्षण जो उमास्वामीने अपने सूत्र ग्रन्थमें किया है, वह है "सकषायत्वाज्जीव कर्मणो योग्यान् पुद्गलानादत्ते स बधः" अर्थात् कषाय सयुक्त जीव, कर्मयोग्य पुद्गलोको ग्रहण करता है वह बध है। इस लक्षणके आधारपर, कषायरहित होनेसे, स्थितिअनुभागसे रहित, मात्र प्रकृति प्रदेशबध, बधके लक्षणमें नहीं आता। अतः उन तीनों गुणस्थानोंमें बध नहीं है, मात्र ईर्यापथ आस्रव है, ऐसा कहा गया है।

(११९) प्रश्न—बध शब्द तो उसके साथ भी है। उमास्वामी भगवान्‌ने बधके चार भेद बताये हैं। उनमें प्रकृतिबध, प्रदेशबध, प्रारम्भमे ही गिनाये हैं। तब वहाँ बध नहीं हैं, यह कैसे माना जा सकता है।

समाधान—स्थिति अनुभागबध प्रकृतिप्रदेशपूर्वक ही होते हैं। अतः उनको बधके कारण होनेसे बध भी कहते हैं। तथापि स्थिति अनुभागके अभावमें, आत्मप्रदेशोका सरलेश, जिसे यथार्थ बध कहना चाहिये वह पूर्ण वीतराग चारित्र्योके, तथा केवलीके नहीं होता। वहाँ बधका तात्पर्य ही समाप्त हो जाता है, अतः वहाँ उपचारसे ही बध कहा गया है।



ॐ इति जीव अजीव अधिकार ६

□ आस्रव अधिकार □

जिस प्रकार किसी नाटककी रगभूमिमें अपना अभिनय प्रदर्शन करनेवाला नट, अपने वेष की महत्तासे उन्नत हुआ विविधरूप नृत्य करता है, इसी प्रकार आस्रवतत्त्व रगभूमिमें अवतरित होता है।

निम्न पद्यमें इसीका वर्णन है—

अथ महामदनिरभरमन्थरं

समररङ्गपरागतमास्रवम्।

अयमुदारगभीरमहोदयो

जयति दुर्जयबोधधनुर्धरः ॥११३॥

अन्वयार्थ—(अथ) पुण्यपापाधिकारके बाद आस्रव तत्त्वका वर्णन करनेवाला अधिकार प्रारम्भ किया जाता है। (महामदनिरभरमन्थरम्) जो महान् अहंकारसे भरा हुआ है अतएव जिसकी उन्नत पुरुषकी तरह अटपटी गति है, तथा (समररङ्गपरागतम्) समर अर्थात् युद्धकी रगभूमिमें सामने आये योद्धाके समान है ऐसे (आस्रवम्) आस्रवकी, (अयम् उदारगभीरमहोदयः) यह उदात्त-गुणको धारण करने वाला, अत्यन्त गभीर महान् शक्तिशाली, दुर्जय (बोधधनुर्धर) ज्ञानरूप धनुष-धारी अजेय वीर (जयति) जीतता है ॥११३॥

भावार्थ—जैसे अपने अहंकारके वश हुआ कोई योद्धा, उन्नत पुरुषकी तरह अपनेमें ही चूर होकर, बड़े गर्वकी गतिसे पैर बढ़ाता हुआ आवे और यदि उसे कोई अन्य बलवान्, धीर-वीर धनुषधारी युद्धभूमिमें परास्त करके निर्मद कर देवे, तब वह समरभूमि छोड़कर भाग जाता है। इसी प्रकार जीवोंकी ससारकी रगभूमिमें, अपने वश कर लेनेके अहंकारसे मदमत्त आस्रवभावको, सम्यग्ज्ञानरूपी अन्य योद्धा परास्त कर देता है। अर्थात् ज्ञानभावके उदयमें आस्रवभाव स्वयं समाप्त हो जाता है। अनादिसे ही यह जीव कर्मबद्ध है। कर्मोदयमें शुभाशुभ कर्म किया करता है। कर्म रहित अवस्था इसकी एक क्षणके लिए भी नहीं हुई। अपनी इन शुभाशुभ क्रियाओंके व तज्जन्य परिणामोंके निमित्तसे यह ज्ञानावरणादि शुभाशुभ जडकर्म प्रकृतियोंसे बँधता है।

ये बद्ध कर्म प्रकृतियाँ अपने उदय कालमें जीवकी शुभाशुभ परिणतिमें निमित्त कारण बन जाती हैं, और जीव पुनः नवीन प्रकृतियोंसे अपनेको बँध लेता है। यद्यपि वस्तुतः नवीन कर्म प्रकृतियाँ पूर्व बद्ध कार्याणि वर्णनाओसे ही बँधती हैं जीवके साथ नहीं, तथापि जीवके साथ उनका एक क्षेत्रावगाह श्लेष सम्बन्ध होनेसे 'जीवने बन्ध किये' ऐसा कहा जाता है।'

१. पुडवीपिडसमाणा पुष्पजिबद्धा दु पञ्चया तस्य।

कम्पशरीरेण दु ते बद्धा सञ्चेपि गाणिस्त ॥

× × ×

एवमस्यात्मन स्वयमज्ञानात्कर्तृकर्मभावेन क्रोधादिवृत्तिरूप परिणाम निमित्तमात्रोक्त्य स्वयमेव परिणमयान् पीडगलिकं कर्म संशयमुपपाति। एवं जीवपुद्गलयोः परस्परबागाहलक्षण सम्बन्धात्मा बंध सिद्ध्यते। —समयसार भाषा ६९, ७० आत्मकपाति टीका

—समयसार भाषा १६९

कर्म प्रकृतियों तथा जीवकी परिणतियोंमें इस प्रकार परस्पर निमित्त नैमित्तिकताके रूपमें कार्य-कारणपना चला आ रहा है। इनमें जीवके जो विकारी भाव हैं वे 'भावास्रव' सज्ञाको प्राप्त होते हैं। क्योंकि उनके कारण ही नवीन प्रकृतियाँ बँधती हैं। बन्ध-प्राप्त कर्म प्रकृतियाँ जब उदयावस्थाको प्राप्त होती हैं तब उनके उदयमें जीवके भावास्रवरूप परिणाम होते हैं, तब नवीन आगत कर्म प्रकृतियोंके आनेको द्रव्यास्रव कहा गया है।

(१२०) प्रश्न—जब तक बन्धके निमित्तभूत भावास्रव, तथा भावास्रव के भी निमित्तभूत द्रव्यप्रत्यय है, तब तक जीवके बन्ध रुक नहीं सकता। अतः यह उपदेश देना व्यर्थ है कि जीवको रागादिभावको दूर कर अपने भाव सम्भालना चाहिए। रागादिकी उत्पत्तिमें निमित्त कारण जो जड़ कर्म प्रकृतियोंका उदय है—प्रथम उन्हें तोड़ना चाहिए। वे टूटेंगी तो भावास्रवकी उत्पत्ति रुकेगी, और उस भावास्रवरूप रागादिके रुकने पर बन्ध रुकेगा।

समाधान—ऐसी प्रक्रिया नहीं है। जड़कर्म प्रकृतियोंका आगमन आस्रव, ही पुरुषार्थपूर्वक रोका जाता है, उदयागत कर्म तो उदयमें आकर स्वयं नष्ट होने वाला है, उसका क्या नाश करना है? वह तो मिटनेसे अब बच ही नहीं सकता। उसके उदय होने पर, यदि एक मात्र असाधारण शक्तिरूप अपने ज्ञान स्वभावका जीव आलम्बन करे, तो सत्तास्थित कर्ममें परिवर्तन होता है, उससे उदयकी धारा भी बदलती है, तब बन्धमें भी अन्तर पड़ता है। यही प्रक्रिया कर्मबन्धको तोड़नेकी है।

(१२१) प्रश्न—जब मोह कर्मके उदयमें ही जीव विकारी बनता है, उसके बिना विकारी बनता ही नहीं, तब मोह कर्मोदयके रहते हुए विकार रहित कैसे बन सकता है? यदि बन सकता है तो सकर्मा जीव भी निर्विकारी हो मुक्त हो जायगा?

समाधान—सकमा जीव जब राग, द्वेष, मोहरूप न परिणमे तभी निष्कर्मा बनता है, तभी मुक्त होता है। तथापि निष्कर्मा बननेकी प्रक्रिया ही ऐसी है। स्वभाव का आलम्बन करनेवाला जीव, पहिले बंधे हुए सत्ता में स्थित कर्मोंकी स्थिति-अनुभाग में, उत्कर्षण और अपकर्षण करके, अन्तर पाठ सकता है। सक्रमण द्वारा उन्हें पलट भी सकता है। उपशमन और क्षण-विधि द्वारा उनका उपशम और क्षय भी कर सकता है। अप्रमत्त दशामे मुनि जब श्रेणी-आरूढ होते हैं, तब शेष रागादि और वेदादि का जहाँ उनके उदय होता है, वहाँ भी उदयसे राग-द्वेष रूप परिणमन न करते हुये, निज स्वभावके अवलम्बनसे, कर्मोंका उपशम या क्षय ही करते हैं। यदि कर्मोदयमें एकान्तसे जीव रागी बने, और रागी बन्ध करे ही करे। पुनः बद्ध प्रकृतियाँ उदयमें आकर रागी बनावें ही बनावें और पुनः रागी बन्ध करे ही करे, तब यह परम्परा, जो अब तक अनादिसे चली आई है, कभी टूटेंगी नहीं, तथा न टूटनेपर जीव सदा ससारी ही रहेगा, मुक्त नहीं होगा। निर्वि-

१ द्रव्यमोहोदयेऽपि सति यच्च बुद्ध्यात्मभावनाबलेन भावमोहेन न परिणमति तथा बन्धो न भवति। यच्च पुनः कर्मोदयमात्रेण बन्धो भवति तर्हि ससारिणा सर्वदैव कर्मोदयस्य विद्यमानत्वात् सर्वदैव बन्ध एव न मोक्ष इत्यभिप्रायः ॥४५॥

—अवचनसार गाथा ४५ (तात्पर्यं वृत्ति टीका)

×

×

×

तथापि स तु (ज्ञानी) निरास्रव एव कर्मोदयकार्यस्य रागद्वेषमोहरूपस्यास्रवभावस्याभावे द्रव्य-प्रत्ययानामबन्धहेतुत्वात्।

—समयसार गाथा १७६ आत्मक्याति टीका,

कल्प ध्यानसे क्षपक श्रेणीके आठवें, नवमे, दसवे गुणस्थानोमे क्रमशः मोह कर्मका उदय, उत्तरोत्तर क्षीण होता है। अतः उसी प्रकार वहाँ बन्ध भी क्षीण होता जाता है। बारहवें गुणस्थानमे मोहका अन्नाव हो जाता है और इसीलिये कर्म बन्ध भी, केवल एक साता प्रकृतिका, योग निमित्तक—प्रकृति-प्रदेश मात्र शेष रह जाता है।

(१२२) प्रश्न—तब आत्मव भावको रोकनेका क्या उपाय है ? जिससे नवीन बन्धका अभाव हो और जीव मुक्त हो।

समाधान—आत्मवभाव अर्थात् परपदार्थमे राग-द्वेष आदि परिणाम—जीवके अज्ञान जनित भाव है। ज्ञानी जीव इन भावोंसे बचता है। जो सम्यग्दृष्टि है, भेद ज्ञानी है, वे अपने ज्ञानभाव और रागादि अज्ञानभावमे भेद करके, ज्ञानभावको स्वीकार करते हैं, तद्रूप ही परिणत होते हैं। रागादि अज्ञान भावरूप परिणत नहीं होते। यह ज्ञानरूप परिणमन ही निश्चय चारित्र्य है, जिससे यह जीव अबन्ध दशाको प्राप्त होता है, नवीन कर्म बन्धका अभाव करता है, तथा पुरातन बद्ध कर्म उदयावस्थाको प्राप्त होते हैं—वे स्वयं झर जाते हैं। उदयके बाद कोई जीव यदि उनको स्थिर रखता भी चाहे तो रखा नहीं जा सकता, उनका नियमसे क्षय हो जाता है। इस प्रकार जीव निष्कर्मा बन जाता है, वही मुक्त है।

(१२३) प्रश्न—अशुभ कर्मके तीव्रोदयमे जीवको पीडारूप परिणाम होते हैं, तथा शुभ कर्मके उदयमे सुखरूप परिणाम होते हैं। उस समय रागादि कर्मके उदयकी स्थितिमे, ज्ञानभावका उदय ही नहीं होता, तब कैसे नया बन्ध रुकेगा ? और कैसे जीव मुक्त होगा ?

समाधान—जिस पुरुषार्थसे जीव मुक्त होता है वह पुरुषार्थ यही है कि इष्टकर्मके उदयमे भी जीव अपने स्वरूप की सम्हाल करे। ऐसा नहीं है कि निमित्तपनेकी योग्यता रखनेवाला निमित्त बने हो बने। यदि उसे निमित्त बनाया जाय तो वह निमित्त है, न बनाया जाय तो योग्यता रखते हुए भी वह निमित्त नहीं बन पाता।

कर्मोदयकी स्थितिमे सम्यग्दृष्टि जीव अपने ज्ञानभाव, जिसे वह अपनी भेद ज्ञानकी दृष्टिसे अपना स्वभाव जान चुका है, उस पर अवलंबित हो जावे, अपने स्वरूप, और कर्मके स्वरूपका विचार कर स्वभावमे रहे, विकारी भावरूप परिणति न करे तो उसे कर्मबन्ध नहीं होता। यह स्थिति श्रेणी पर आरुढ़, वीतरागी सम्यग्दृष्टि जीवकी ही होती है अतः सम्यग्दृष्टि शब्दसे उसीका यहाँ ग्रहण करता चाहिये। चतुर्थ-पञ्चम तथा छठे गुणस्थानोमे गुणस्थानके अनुसार, अप्रत्याख्यान-प्रत्याख्यान आदि कषायोंके तीव्र उदयकी स्थितिमे रागादि भाव जीवमे नियमसे होते हैं। तथापि स्वभाव-स्पर्शी जीव, उनका क्षयोपशम करता हुआ, आगे बढ़ता है।

अतः यह सिद्ध हुआ कि, इस कल्पा मे कथित प्रकरणके अनुसार, समस्त ससारी अज्ञानी प्राणियोंको अपने वशमे करने वाला, आत्मवभाव, अपनी इन कृतियोंके गर्वसे उन्नत होकर जब क्षमता हुआ सामने आता है, तब आत्मबोधकी ज्योति उसके गर्वको खण्डित करती है।

यहाँ नाटककी रंगभूमिमे आने वाले पात्रको जब दर्शक भेद दृष्टिसे पहिचान लेते हैं, तब वह लज्जित होकर रंगभूमिसे भाग जाता है। इसी प्रकार आत्मवभावके रूपका भेदज्ञानी जब जान लेता है तब वह भी, इस जीवके ससारभावकी रंगभूमिसे हट जाता है ॥११३॥

ज्ञानभाव क्या है और वह कैसे आस्रवको रोकता है, इसका निरूपण करते हैं—

भावो रागद्वेषमोहैर्विना यो

जीवस्य स्यात् ज्ञाननिर्वृत्त एव ।

हृन् सर्वान् द्रव्यकर्मान्नबोधान्

एषोऽभावः सर्वभावास्त्रयाणाम् ॥११४॥

अन्वयार्थ—(राग-द्वेष-मोहै विना) राग-द्वेष तथा मोहरूप विकारी भावोंसे रहित (यो भाव.) जो भाव (जीवस्य स्यात्) जीवके होता है (ज्ञाननिर्वृत्त एव) वह भाव ज्ञानचेतना स्वरूप ज्ञानसे रचित भाव ही है । (एष.) यह भाव ही (सर्वान्) सम्पूर्ण (द्रव्यकर्मान्नबोधान्) द्रव्यास्रवको (हृन्) रोकता हुआ (सर्वभावास्त्रयाणाम् अभाव) सम्पूर्ण भावास्त्रवोंके अभाव-रूप है ॥११४॥

भावार्थ—किसी भी पदार्थको इष्ट मानकर प्रीति करना, उसके सयोगकी वाछा करना अथवा उसका सयोग बना रहे कदाचित् भी वियोग न होवे, ऐसा विकल्प करना 'राग' कहलाता है, इसी प्रकार किसी भी पदार्थमें, जो अपनेको इष्ट नहीं है, उसका वियोग हो जावे, कभी सयोग न हो, वह विनष्ट हो जावे, ऐसे विकल्पोंका नाम 'द्वेष' है। तथा अन्य किसी भी परपदार्थमें तथा देहादिमें स्वत्व बुद्धि करना, अपने स्वरूपकी अज्ञानकारीसे 'पर' ही मैं हूँ, मैं ही 'पर' हूँ, इस प्रकार स्वपरका भेद न जानकर, परमें निजका सकल्प कर, परमें होने वाली गड़बड़ ही 'मोह परिणाम' है।

इस प्रकार मोहरूप सकल्प तथा राग-द्वेषरूप विकल्प ये सब जीवके अज्ञानभाव है। यह जीव अपनी इस भूलके कारण ही कर्मबन्ध करता है, यदि वह अपने स्वरूपका सही बोध कर ले और किसी भी पदार्थमें मोह राग-द्वेष भावना न करे तो, अज्ञान चेतनारहित, ज्ञानचेतना-सहित, वह ज्ञानी है। उस समय उसकी यह परिणति ज्ञानमय परिणति है। इस ज्ञानमय परिणतिके होनेपर जीव दोनों प्रकारके आस्रवोंका अभाव कर, निरास्रव दशाको प्राप्त करता है, ऐसा जानना चाहिए।

(१२४) प्रश्न—रागके अभावरूप भावको 'वीतरागभाव' कहेंगे तथा बैरके अभावरूप भावको 'निर्वैर' कहेंगे। इसी प्रकार मोह रहित भावको 'निर्मोह' कह सकते हैं। पर राग-द्वेष मोहके अभावात्मक भावको 'ज्ञानभाव' कैसे कहेंगे? ज्ञानके अभावको 'अज्ञान' तथा 'अज्ञान' के अभावको 'ज्ञानभाव' कहना चाहिए, अतः उक्त व्याख्या सत्य प्रतीत नहीं होती।

समाधान—यह सही व्याख्या है कि ज्ञानके अभावको ही अज्ञानभाव कहेंगे, पर विचार करें कि 'अज्ञानभाव' का अर्थ क्या है। वह किस वस्तुका अज्ञान है? तो प्रतीत होगा कि आत्म-स्वरूपके ज्ञानके अभावको ही अज्ञानभाव कहा है। मोह-राग-द्वेष भावके समय ही जीव अपने स्वरूपको भूलता है, अतः ये ही अज्ञानभाव है। राग-द्वेष-मोहसे रचित भाव होने पर, ज्ञानभावकी कुछ परिणति नहीं होती। अतः ये तीनों भाव अज्ञान परिणति स्वरूप हैं। फलतः ये ही भाव द्रव्य-कर्मान्नबोधोंके कारण हैं।

जिसे आत्मबोध होता है वह अपने स्वभावकी प्राप्तिके प्रति ही रुचि-प्रीति-प्रतीति करता है। अन्य पदार्थोंको अपनेसे भिन्न मानकर, उसके सयोग-वियोगकी चिन्ता नहीं करता। ऐसा

भेदज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव, दोनों प्रकारका कर्मास्त्र नहीं करता। अतः आत्मविकार के अभाव के कारण निरात्मक होता है, ऐसा उक्त कलशका भावार्थ है ॥११४॥

ज्ञानी निरात्मक है ? यह बताते हैं—

भावात्मकभावमयं प्रपन्नी

द्रव्यात्मवेभ्यः स्वत एव भिन्नः ।

ज्ञानी सदा ज्ञानमयैकभावो

निरात्मको ज्ञायक एक एव ॥११५॥

अन्वयार्थ—(अयं) यह ज्ञानी जीव (भावात्मकभावमयं प्रपन्नी) जब रागादिभावोंसे स्वयं अभावरूपताको प्राप्त हुआ, तब (द्रव्यात्मवेभ्यः) द्रव्यात्मस्वरूप पुद्गलकर्म पिंडसे तो (स्वत एव भिन्नः) स्वयं ही पृथक् है। अतः (ज्ञानी) ज्ञानी पुरुष (सदा) सदा काल ही (ज्ञानमय एक भाव) ज्ञानमय एक ही भावका स्वामी हुआ अतः (ज्ञायक एकः) यह केवल ज्ञायक आत्मा (निरात्मक एव) आत्मवसे रहित ही है ॥११५॥

भावार्थ—मोह, रागादिरूप परिणति आत्मामे अनादिसे थी। जीव अपनी इस अज्ञानमय परिणतिसे कर्मास्त्र करता था तथा उन कर्मोंसे बन्धको प्राप्त होता था। जब काललब्ध्यादि कारणोंको पाकर रत्नत्रयको प्राप्त हुआ, तब मोह—रागादिभाव रूप विकारी परिणतिसे भिन्न होकर, स्वयं ज्ञानरूप परिणत हुआ। उस समय जो पुरातन कर्म आत्मामे प्रवेशसे बद्ध थे, उन द्रव्यप्रत्ययोसे भी स्वयं पृथक् हुआ। वह इस प्रकार कि ज्ञानी उदयागत कर्मको व उनके फलको जानते हुए भी उनका ज्ञायक मात्र है। उनके उदयमे अपनी ज्ञान परिणतिको छोड़कर, उनके उदयानुकूल परिणति नहीं करता, अतः आत्मवभावके अभावमे वह निर्बन्ध ही रहता है। वास्तवमे भावात्मक ही आत्मव है, क्योंकि वह जीवका परिणाम है। जीव अपने परिणाम ही सुधार सकता है। ज्ञानी जीव भावात्मकवसे रहित हुआ यही उसकी निरात्मकता है। द्रव्यात्मक भूत कर्म, द्रव्यान्तर स्वभाव हैं, अतः वे आत्मामे सर्वथा पृथक् ही है। भावात्मक आत्मामे विकारी परिणाम है। आत्म-सत्तामे उदीयमान है। उन्हे दूर करनेसे ज्ञानी निरात्मक ही है यह तात्पर्य है ॥११५॥

ज्ञानी भावात्मकविकार के अभावको कैसे प्राप्त करता है उसका स्पष्टीकरण करते हैं—

सन्न्यस्यन् निजबुद्धिपूर्वमनिशं रागं समग्रं स्वयं

बारं बारमबुद्धिपूर्वमपि तं जेतुं स्वशक्तिं स्पृशन् ।

उच्छिन्नं परबृत्तिमेव सकलां ज्ञानस्य पूर्णो भवन्

आत्मा नित्यनिरात्मको भवति हि ज्ञानी यदा स्यात्तदा ॥११६॥

अन्वयार्थ—(अनिशं) निरन्तर (निजबुद्धिपूर्व) अपने ज्ञातभावसे होने वाले (समग्रं रागं) सम्पूर्ण रागादिभावोंको (स्वयं) अपने बलसे (सन्न्यस्यन्) दूर करके, तथा (अबुद्धिपूर्वं तमपि)

अज्ञातभावसे होने वाले रागादिको भी (जेतु) जीतनेके लिए (बारं बारं) बार बार (स्वर्गात् स्थानम्) अपनी आत्मशक्तिको अवलम्बन करके तथा (सकला एव परिवृत्तिम् उच्छिन्नवन्) समस्त परनिमित्तजन्य औपाधिक वृत्तिको ही नष्ट करके अर्थात् शुभाशुभ प्रवृत्तिको छोड़कर (ज्ञानस्य पूर्णो भवन्) ज्ञानमात्र स्थितिको पूरा प्राप्त करने वाला (आत्मा) आत्मा (यदा ज्ञानी स्यात्) जब ज्ञानी बनता है (तदा) तब ही (नित्य-निरास्रवः भवति) सदा आस्रवोंसे रहित होता है ॥११६॥

भावार्थ—भावास्रव अपने मोह रागादि विकारी परिणामोंको कहते हैं, क्योंकि ज्ञानावरणादि कर्मबन्धोंके वे ही कारण हैं। बन्धोंके कारणको ही आस्रव कहते हैं। इस तथ्यको सम्यग्दृष्टि जानता है, क्योंकि उसे रागादि विकारी चैतन्यमें, तथा अपने निज स्वभावस्वरूप चैतन्यमें भेदज्ञान हो चुका है। उसमें जो रागादिभाद उसकी जानकारी पूर्वक, बुद्धि पूर्वक, उत्पन्न होते हैं—उन्हें स्वयं अपने पुरुषार्थसे दूर करता है, तथा सावधानीकी स्थितिमें भी पूर्वबद्ध कर्मोंद्वयसे जो रागादि परिणति सूक्ष्मरूप होती है, जो उसकी जानकारीमें नहीं आ पाती, उससे बचनेके लिए बार-बार अपने स्वरूपमें ही अपना उपयोग लगाता है, इस प्रयत्नसे अबुद्धिपूर्वक रागादि भी दूर होते हैं। इस तरह समस्त पर वृत्तिको दूर कर ज्ञानी बनता है।

(१२५) प्रश्न—अबुद्धिपूर्वक जो रागादि कर्मोंद्वयसे होते हैं वे तब दूर हो सकते हैं, जब कर्मोंद्वय न हो। उस कर्मोंद्वयको ज्ञानी कैसे दूर करता है ?

समाधान—अपनी निजज्ञान शक्तिका आलम्बन कर, अर्थात् अपने स्वभावमें ही अपने उपयोगको लानेसे पुरातनबद्ध कर्मपिण्डमें स्थिति अनुभाग खण्डन हो जाता है, जिससे कि उदयकी धारामें परिवर्तन हो जाता है। इस परिवर्तनसे ही अबुद्धिपूर्वक रागादि विलीयमान होते हैं।

इस प्रकार ज्ञात अज्ञात भावजन्य रागादिपर विजय प्राप्त करने पर रागादि औपाधिक-भावके निमित्तसे जीवकी जो परवृत्ति थी, उसका उच्छेद हो जाता है। ज्ञान अपने स्वरूपकी परिपूर्णताको प्राप्त हो जाता है, तब रागादि अज्ञान भावसे सर्वथा भिन्न, अपनेमें पूर्णज्ञान परिणत ज्ञानी जीव, आस्रवभावसे रहित हो जाता है। अतः कर्मबन्ध नहीं करता।

(१२६) प्रश्न—यह स्थिति किस गुणस्थानमें जीवको प्राप्त होती है ? क्या सामान्य सभी सम्यग्दृष्टि जीव इसी प्रकारके ज्ञानी और निरास्रव है ?

समाधान—नहीं। चतुर्थीदि गुणस्थानवर्ती जीव अपने-अपने गुणस्थानके अनुसार मिथ्यात्व अनन्तानुबन्धी आदि कषायजनित रागसे रहित हैं। पंचमगुणस्थानवर्ती अप्रत्याख्यान कषायजनित रागसे भी रहित है। षष्ठादि गुणस्थानवर्ती प्रत्याख्यान कषायजनित रागसे भी रहित हैं। मात्र सज्ज्वलन कषाययुक्त होनेसे वे अन्य सम्पूर्ण कषायजनित रागादिसे दूर होते हैं। जिस गुणस्थानमें जितना जितना रागादि विकारी भावोंका अभाव है वहा जीव उतने अंशमें ज्ञानमें बढ़ते हैं। जो जितने-जितने अंशमें ज्ञानी हैं—उतने-उतने अंशमें ही निरास्रव हैं। जो रागादि भावसे सर्वथा रहित हुए, ऐसे ग्यारहवें बारहवें आदि गुणस्थानवर्ती जीव हैं वे पूर्णतया ज्ञान भावरूप परिणमे

हैं—बुद्धि या अबुद्धिपूर्वक रागादि भाव उनसे सर्वथा दूर हो गये हैं, अतः वे पूर्णतया निरास्त्र हैं।'

(१२७) प्रश्न—क्या दसवें गुणस्थानसे आगे गुणस्थानोमे कर्मास्त्रवका सर्वथा अभाव है ? उनमे स्थित जीव पूर्ण निरास्त्र हैं ?

समाधान—वहाँ योगमात्र परिणाम हो कर्मास्त्र का हेतु है। तथापि कषाय भावके अभावमे मात्र प्रकृति प्रदेशरूप बन्ध है। स्थिति अनुभागबन्ध वहा नहीं होते। अतः मुख्यबन्धके अभावमे जीवको निरास्त्र कहा गया है। योगमात्रसे होने वाला आस्त्रव समयस्थितिक है, अर्थात् कर्म वर्गणायें आती हैं पर स्थिति बन्धरूप न होनेसे आत्मासे बद्ध नहीं होती, अतः आत्मा अबद्ध ही कहलाता है।

(१२८) प्रश्न—ज्ञानके द्वारा ही पदार्थ जाने जाते हैं तथा जानकारी होनेपर ही उनमे रागद्वेष होता है। अतः रागद्वेषका मूल कारण तो ज्ञानभाव है, उसे ही भेटना चाहिए।

समाधान—ज्ञान द्वारा पदार्थ जाने जाय इसमे बाधा नहीं है। ज्ञान ज्ञेयका परस्पर जाननेका तथा जाने जानेका सम्बन्ध, सदासे है और सदा काल रहेगा। रागादिकी धाराके साथ ज्ञान विकारी हो जाता है। उस स्थितिमे ही कर्मबन्ध होता है सो वहाँ जितना रागाश है वह बन्धक है, न कि ज्ञानभाव।

मोहके सयोगकी स्थितिमे विकारी ज्ञान, 'अज्ञान' सज्ञाको प्राप्त होनेसे बन्धक है। उसके अभावमे वही ज्ञान 'सम्यग्ज्ञान' है, अतः वह बन्धक नहीं है, ऐसा जानना चाहिए। ज्ञानकी हीनता रागादिके साथ रहती है। क्रम क्रमसे रागादिके अभावमे जब ज्ञान अपनी पूर्ण शक्तिसे प्रकट होता है, तब तदनुसार समस्त ज्ञेयोको जानता हुआ भी उनसे अलिप्त रहनेके कारण निरास्त्र होता है ॥११६॥

सम्पूर्ण द्रव्यकर्म जो बद्ध हैं उनके रहते हुए ज्ञानी निरास्त्र कैसे हैं, ऐसा प्रश्न उपस्थित करते हैं—

सर्वस्यामेव जीवस्यां द्रव्यप्रत्ययसन्ततौ ।

कुतो निरास्त्रवो ज्ञानी नित्यमेवेति चेन्मतिः ॥११७॥

अन्वयार्थ—(द्रव्यप्रत्ययसन्ततौ) द्रव्यास्त्रवकी सतति जो कारणस्वरूप हैं उनका प्रवाह (सर्वस्याम् एव जीवस्यां) सबका सब ही जब जीवित है, विद्यमान है, तब (ज्ञानी नित्यमेव) ज्ञानी

१ जीवगत रागादि भाव प्रत्ययानामाभावे सति द्रव्य प्रत्ययेष्वुभयागतैष्वपि बोधराग परम सामायिक भावना परिणत अभेदरत्नत्रय लक्षणमेव ज्ञानस्य सद्भावे सति कर्मणा जीवा न बध्यन्ते यत कारणादिति । तत स्थितं नवतर द्रव्यकर्मास्त्रवस्योभयागत द्रव्यप्रत्यया कारण, तेवा च जीवगता रागादि भाव प्रत्यया कारणमिति कारण कारण व्याख्यानं ज्ञातव्यम् ।

—समयसार गाथा-१७७-१७८ तात्पर्यं बुद्धि टीका

ज्ञान दर्शन गुण रागाद्यज्ञानभाव परिचर्त कृत्वा नवतर कर्म कुर्वति । तेन कारणेन भेदज्ञानी बन्धको न भवति । किं तु ज्ञानवर्धन रजकत्वेन प्रत्यया एव बन्धका इति ज्ञानिनो निरास्त्रवत्व सिद्ध ।

—समयसार गाथा-१७०, तात्पर्यं बुद्धि टीका,

सदा ही (निरास्रव) आस्रव रहित है (कुत) यह बात कैसे बन सकती है (इति मति चेत्) ऐसा किसीका प्रश्न है ॥११७॥

भाषार्थ—कर्मोदयमे होनेवाले जीवके रागादि भावोको भावास्रव, तथा आगत कर्मोको द्रव्यास्रव कहा था। सो ज्ञानी सम्यक्स्वी जीवके ज्ञानावरणादि सभी कर्मपिण्ड आत्मामे हैं, तथा उन कर्मोका उदय भी निरन्तर विद्यमान है, तब ज्ञानी निरास्रव कैसे कहा जाता है ? ॥११७॥

समाधान निम्न कलशमे आचार्य स्वयं करते हैं—

विजहति न हि सत्तां प्रत्यया पूर्वबद्धाः

समयमनुसरन्तो यद्यपि द्रव्यरूपाः ।

तदपि सकल-राग-द्वेष-मोह-व्युदासात्

अवतरति न जातु ज्ञानिनः कर्मबन्धः ॥११८॥

अन्वयार्थ—(यद्यपि पूर्वबद्धा द्रव्यरूपाः द्रव्यप्रत्यया) यद्यपि पूर्वमे बाँधे द्रव्यरूप कर्म (समयमनुसरन्तः) समय समय पर उदयको प्राप्त है, (सत्तां न हि विजहति) सत्तासे अलग नहीं हुए अर्थात् सत्ता रूपमे जीवके साथ हैं (तदपि) तो भी (सकलमोहरागद्वेषमोहासात्) सम्पूर्ण मोहका तथा रागद्वेष रूप परिणामोका अभाव होनेसे (ज्ञानिन न जातु कर्मबन्ध अवतरति) ज्ञानी अर्थात् बीतरागी सम्यग्दृष्टि जीवके कदाचिद् भी कर्मबन्धका अवतार नहीं होता है ॥११८॥

भाषार्थ—सम्यग्दृष्टि ज्ञानी हैं। उसने पूर्व दशामे अज्ञानवश नानाप्रकारके कर्मोका बन्धन कर रखा है। अभी जिनका अभाव नहीं हुआ, आत्मासे सम्बद्ध है, वे यद्यपि उदयको प्राप्त होते हैं, प्रति समय आते हैं तथापि उस अवस्थामे भी जीव, मोह, रागद्वेष रूप विकारी परिणामोके अभावसे, कर्मबन्धको कदाचित् भी प्राप्त नहीं होता।

(१२९) प्रश्न—क्या सम्यग्दृष्टि जाव ज्ञान मात्रसे अबन्धक हो गया है ?

समाधान—ऐसा नहीं है, ज्ञान मात्रसे कम नहीं रहता। 'ज्ञान भाव' से रहता है। इस प्रकारके प्रश्नका समाधान पूर्वमे कर आये हैं।

(१३०) प्रश्न—क्या चतुर्थ गुणस्थानसे लेकर चौदहवें तक सभी सम्यग्दृष्टि समग्रभावसे ज्ञानी और निरास्रव हैं ?

समाधान—नहीं, गुणस्थान प्रक्रियाके अनुसार कुछ विशेषताएँ हैं, वह इस प्रकार हैं—

बन्ध योग्य प्रकृतियाँ १२० होती हैं। चतुर्थ गुणस्थान वाले ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीवको उनमे से ४१ कर्म प्रकृतियोका सवर हो जाता है, उनसे वह निरास्रव है।

पंचमगुणस्थानी सम्यग्दृष्टि श्रावकके ५१ प्रकृतियोका सवर है। षष्ठमगुणस्थानवर्ती मुनिके ५५ प्रकृतियोका सवर है। सप्तम गुणस्थानमे उसो मुनिके ६१ प्रकृतियोका सवर है। अष्टम गुणस्थानमे ६२ प्रकृतियोका सवर है। नवम गुणस्थानमे ९८ प्रकृतियोका सवर है। दशवें गुणस्थान मे १०३ प्रकृतियोका सवर है। ग्यारहवें बारहवें और तेरहवें गुणस्थानवर्ती जीव केवल एक प्रकृति के बधक हैं, शेषका सवर है। और चौदहवें गुणस्थानमे पूर्ण निरास्रव हैं। इस तरह जैसे-जैसे गुणस्थान बढ़ता है, निरास्रवता बढ़ती जाती है।

(१३१) प्रश्न—बारहवें गुणस्थान तक ज्ञानावरणादि सातो कर्म प्रकृति उदयमे रहती है। वहाँ तो सभी सातो कर्म प्रकृतियोंका बंध होता होगा। तेरहवेंमे घातियोंके अभावसे चार अघातियोंका बंध होना चाहिए। अत उक्त अवधकपनेका क्या हेतु है ?

समाधान—बंधके लिए हेतुभूत प्रत्यय, मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग ये पाँच हैं। इनका क्रमशः चतुर्थ, षष्ठ, सप्तम, एकादसम तथा चतुर्दशम गुणस्थानमे अभाव हो जाता है। अत वहाँ वहाँ तन्निमित्त जन्य प्रकृतियोंका बंध रुक जाता है। गुणस्थान प्रक्रियासे कितनी कितनी प्रकृतियाँ कहाँ बंधसे रहित हो जाती है, यह ऊपरके समाधान मे बताया जा चुका है। उक्त पाँचों प्रकारके भाव प्रत्यय भावास्रव हैं, और उन भावोंके होनेपर ही द्रव्य प्रत्यय, द्रव्या-स्रवके कारण होते हैं।

राग द्वेष मोह भाव ही बंधक हैं—

रागद्वेषविमोहानां ज्ञानिनो यवसम्भवः ।

तत एव न बन्धोऽस्य ते हि बन्धस्य कारणम् ॥११९॥

अन्वयार्थ—(यत् ज्ञानिनः) क्योंकि ज्ञानो पुरुषके (रागद्वेषविमोहानाम्) रागद्वेष तथा मोह परिणामोको (असम्भवः) असम्भवा है (तत एव अस्य बन्ध न) इसी कारणसे उसे कर्म बन्धन नहीं है। (ते हि बन्धस्य कारणम्) बन्धके कारण तो वे रागादि भाव ही हैं ॥११९॥

भाषार्थ—बन्धका कारण जीवका मोह अर्थात् मिथ्यात्व भाव तथा रागद्वेष अर्थात् कषाय भाव हैं। ज्ञानी पुरुषके इन दोनोंका अभाव है, अतः उसे कर्म बन्ध नहीं होता। वह भावास्रव रूप परिणामोके अभावमे अबन्ध रूप है।

(१३२) प्रश्न—पिछले कलशके प्रश्नके समाधानमे गुणस्थान प्रक्रियासे कुछ-कुछ कर्म प्रकृतियों का क्रम-क्रमसे सवर लिखा है, तब यहाँ ज्ञानी शब्दसे कौन गुणस्थान वाला जीव लिया जायगा जिसे सर्वथा कर्मबन्ध न हो ? उक्त व्याख्यासे तो चौदहवें गुणस्थानमे ही जीव ज्ञानी हैं। शेष अज्ञानी है। भगवान् केवली तेरहवें गुणस्थानमे भी क्या अज्ञानी है ? क्योंकि एक प्रकृतिका बन्ध तो वहाँ भी होता है, अतः वे भी सर्वथा अबन्धक नहीं हैं। इस कथनमे आगमके अन्य ग्रन्थोंसे बहुत बड़ा विरोध आता है।

समाधान—कोई विरोध नहीं है। ग्रन्थकारोंकी वर्णन करनेकी प्रक्रिया विशेष प्रकारकी होती है, उनकी विवक्षाको समझ लेने पर कोई विरोध नहीं होता। सम्यग्दृष्टि चतुर्थ गुणस्थानी भी ज्ञानी है, अज्ञानी नहीं। तब तेरहवें गुणस्थानवाले अर्हन्त सर्वज्ञके पूर्ण ज्ञानित्वमे ऐसा प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता। मोहका अभाव ही अज्ञानका नाश है। पश्चात् जो जितने अश रागद्वेषात्मक कषाय भावसे दूर है, वह उतना ही विशिष्ट ज्ञानी है। जितना-जितना वीतराग भाव ज्ञानी जीव को बढ़ता जाता है, उतना-उतना कर्म बन्धका अभाव होता जाता है। मोह रागद्वेषका पूर्ण अभाव ग्यारहवें गुणस्थानमे व आगे गुणस्थानोंमे है, अतः वे पूर्ण अबन्धक हैं। बारहवें गुणस्थान वाले जीव केवली नहीं हैं, पर सम्पूर्ण रागद्वेष अभावसे पूर्ण वीतरागी हैं। अतः इनके केवलीकी तरह, मात्र एक साता वेदनीय कर्मका ही बन्ध होता है। यह बन्ध भी प्रकृति प्रदेश मात्र बन्ध है। स्थिति अनुभागके अभावसे वह बन्ध, बन्ध रूप नहीं है। यह पहिले भी कहा जा चुका है।

(१३३) प्रश्न—ग्यारहवें गुणस्थानके पूर्व तो रागद्वेष है ? उन्हे तो चारो प्रकारका बन्ध होता है। तब वे अबन्धक कैसे ?

समाधान—मोहके उदयमे अनन्तानुबन्धो कषायका भी उदय होता है, जिससे जीव अनन्त ससार परिभ्रमणके योग्य कर्मबन्धन करता है। मोह (मिथ्यात्व) के उदयके अभावमे होनेवाले, अप्रत्यास्थानादि कषाय रूप रागद्वेष, अनन्त ससारका मूल नहीं है, अतः उसे अबन्धक कहा है। कलश ११० के प्रश्न-समाधानमे भी यह बात बता चुके हैं।

(१३४) प्रश्न—बन्धक होने पर भी अबन्धक कहा ऐसी विवक्षा क्यों ?

समाधान—‘ईषद्वर्षं नञ् प्रयोगात्’ इस न्यायसे ‘अल्पताके’ अर्थमे भी निषेधका प्रयोग होता है। जैसे कोई पुरुष बाजारमे स्वर्ण खरीदनेकी इच्छा करता है। पर पासमे १०-५ रुपया ही है। तब विचार करता है कि रुपया है नहीं, कैसे खरीदूँ ? यहाँ पर थोड़ा रुपया है तो भी स्वर्ण मुद्रा खरीदने योग्य रुपया न होनेसे यह माना कि मेरे पास रुपया नहीं है। इसी प्रकार अनन्त ससारके कारणभूत रागद्वेषके अभावसे, अल्प बन्धकको ‘अबन्धक’ ही माना है। आगे जब इसे अल्प बन्धक परिणामका भी अभाव हो जाता है तब यही ज्ञानी पूर्ण ज्ञानी बन जाता है और सर्वथा बन्धका अभाव करता है।

निरालस्य जीवकी स्थितिका वर्णन—

अध्यास्य शुद्धनयमुद्धतबोधचिह्नम्

एकाग्रयमेव कलयन्ति सर्वत्र ये ते ।

रागादिमुक्तमनसः सततं भवन्तः

पश्यन्ति बन्धविधुरं समयस्य सारम् ॥१२०॥

अन्वयायं—(ये) जो ज्ञानी पुरुष (उद्धतबोधचिह्नम्) नित्य ही प्रकाशमान ऐसा ज्ञान ही है चिन्ह जिसका, ऐसे (शुद्धनयम्) शुद्ध नयके विषयभूत शुद्धात्माको (अध्यास्य) स्वीकार करके, (सर्वत्र) सदा ही (एकाग्रयम् एव कलयन्ति) एकाग्र होकर अभ्यास करते हैं—ध्यान करते हैं (ते) वे जीव (सतत) निरन्तर (रागादिमुक्तमनसः भवन्तः) रागादि परिणामोंसे रहित, निर्विकल्प विशुद्ध परिणामी स्वयं बनते हुए, (बन्धविधुरं) अबन्ध स्वरूप (समयस्य सारं) विशुद्धात्माको (पश्यन्ति) देखते हैं, प्रकटरूपमे पाते हैं ॥१२०॥

भावार्थ—जो मुनिजन अप्रमादी होकर, शुद्ध नयका अवलम्बन कर, बोधात्मक अपने आत्मद्रव्यको एकाग्रचित्त होकर ध्यान करते हैं, वे रागादि विकारी भावोंसे रहित होकर, अन्तर्मुहूर्त मात्रमे अपनी आत्माको केवलज्ञानादि गुणोंसे विभूषित देखते हैं। अर्थात् केवली बनते हैं। वे ही अबन्ध रूप विशुद्ध समयसार हैं।

(१३५) प्रश्न—शुद्धनयका अवलम्बन करना एकान्त पक्ष है। इसका तो शास्त्रोंमे निषेध है, फिर यहाँ शुद्धनयावलम्बोको ही समयसारका ज्ञाता क्यों कहा ?

समाधान—नयो द्वारा वस्तुका विवेचन होता है। जीव भी वस्तु है। उसका वर्णन शुद्ध-शुद्धनयसे किया जा सकता है यहाँ शुद्धनयसे जीवका जो स्वरूप है वह उपादेय है—अतः शुद्धनय

के अवलम्बनको बात है। अशुद्धनयसे भी जीवका वर्णन असत्य नहीं है, वर वह संसारी जीवका वर्णन है। जीवको अपनी अशुद्धावस्था, जो ससारावस्था है, उसमें परिवर्तन लाना है, अतः वह हेय है। यही कारण है कि शुद्धनयसे आत्माका जो स्वरूप है, उसके अवलम्बनका उपदेश दिया गया है। समयसारका अर्थ ही शुद्धात्मा है, अतः शुद्धनयावलम्बी ही शुद्धात्माको पाता है ऐसा कथन सर्वथा उपयुक्त है।^१

(१३६) प्रश्न—सत्य ही तो उपादेय है, और सत्य अनेकान्त तत्त्व है, एकान्त नहीं। उभय-नयात्मक वस्तु ही सत्य है, एकनयात्मक नहीं। तब एकको ही उपादेय क्यों कहते हैं ?

समाधान—इस प्रश्नका समाधान कर चुके हैं, तथापि पुनः कहते हैं—वस्तु स्वरूपका विवेचन करें तो जीव तो द्रव्यदृष्टिसे शुद्ध ही है। पर्याय दृष्टिसे वर्तमानमें ससारी दशामे अशुद्ध है। दोनों अपने-अपने नयसे सत्य हैं। वस्तुका स्वरूप ऐसा ही जानना सत्य है। अतः ज्ञेयके ज्ञानकी दृष्टिसे दोनों नय उपादेय हैं—दोनोंका विषय जानने योग्य हैं।

तथापि आत्मा यदि अशुद्ध ससारीदशासे, जो सत्य है, मुक्त होना चाहती है, तो उसे उस नयका आलम्बन करना चाहिए जो उसके शुद्ध स्वरूपका प्ररूपक हो। इस दृष्टि से जिस दशाको जीव स्वयं छोड़ना चाहता है, वह अशुद्धावस्था हेय हो जाती है तथा उससे भिन्न शुद्धदशा स्वयं उपादेय हो जाती है। अतः उसे विषय करने वाला नय ही उपादेय कहा जाता है। जैसे कोई व्यक्ति रोगी है, उसका रोगीपना सत्य है। तथापि वह रोगी नहीं रहना चाहता, तब नीरोगी अवस्थाका ही विचार करता है, और उसे ही उपादेय मानता है। रोगीपनेकी दशाको हेय मानता है। यद्यपि वह अवस्था जीवकी है, इसकी सत्यतामें संदेह नहीं है, तथापि वह जीवको इष्ट न होनेसे अनुपादेय है।

सभी सत्य, वस्तुकी विविध दशाओंकी अपेक्षा, ज्ञेयदशामे जानने मात्रको उपादेय है। तथापि सभी सत्य हितरूप उपादेय नहीं होते। एक दूसरा दृष्टान्त लीजिए—यदि किसीके घरमें धन है और वहाँ सप भी है, दोनोंका अस्तित्व सत्य है। ज्ञेय दोनों हैं, दोनों जानने योग्य हैं। तथापि हितहितको दृष्टिसे दोनों समान उपादेय नहीं होते। ऐसे ही जीवकी अशुद्धदशा, सत्य होत हुए भी, रोगकी तरह या सर्पकी तरह अनिष्ट होनेसे 'हेय' है। निरोगी दशाकी तरह वह धन की तरह, अपनी शुद्धात्मदशा इष्ट होनेसे 'उपादेय' है। हेय उपादेय यहाँ सत्यासत्यकी दृष्टिसे नहीं है, किन्तु इष्टा-निष्टकी अपेक्षा है, ऐसा जानना चाहिए।

१ शुद्ध तु विजाणतो मुद्ध चेन्नप्यं लहति जीवो ।

जाणतो तु अमुद्धं अमुद्धमेवप्यं लहति ॥

× × ×

ण बह्वि जो दु मर्मात् अह ममेदं ति देहदविणेषु ।

सो सामण्यं ज्ञाता पञ्चविण्यो होति उन्मर्मा ॥

णाह होमि परेसि ण मे परे सति णाण महमेक्को ।

इदि जो जायदि ज्ञाणे सो अण्णाण हवहि ज्ञाता ॥

—समयसार गाथा-१८६

(१३७) प्रश्न—यह कार्य तो कोई भी विवेकी कर सकेगा। वह शुद्धनयका अवलम्बन कर शुद्धात्माको जान लेगा। तब मुनिजनको ही वाक्यमे कर्ता क्यों बनाया गया है। मूल कलशमे 'ये' शब्द सामान्य जनवाचक हैं। वहाँ तो मुनि लिखा नहीं है।

समाधान—'ये' और 'ते' तो सर्वनाम पद है ही। परन्तु इस प्रकरणमे शुद्धनयका अवलम्बन लेने वाले, बोधात्मक, अपने आत्मद्रव्यका एकाग्रचित्त होकर ध्यान करनेवाले तथा रागादि विकारोंसे रहित, अन्तरमूहत्तमे केवल ज्ञान पानेवाले, ज्ञानीका जो वर्णन है, वह ज्ञानी तो निर्विकल्प, विशुद्ध—परिणामी, दिगम्बर साधु ही हो सकता है। इसीलिए यहाँ आचार्यका अभिप्राय ऐसे ही ज्ञानी समयी पुरुषोंसे है। वे ही समयसारको प्राप्त करते हैं। शेष ज्ञानी, सम्यग्दृष्टि जन श्रद्धा करनेवाले हैं, शुद्धात्माको उपादेय जानते हैं तथा भेद-ज्ञान के बलपर रागादिविमुक्त आत्मा की अनुभूति करते हैं परन्तु रागादिसे पूर्ण रहित हो नहीं पाते, अतः वे सामान्य सम्यग्दृष्टि जन, समयी साधुकी भाँति अपने भीतर विशुद्ध समयसारको प्रकट नहीं देखते ॥१२०॥

जो जीव अपनेको रागादि मुक्त नहीं बना सकते वे कर्माश्रित करते हैं ऐसा अभिप्राय निम्न छन्दसे आचार्य प्रकट करते हैं—

प्रच्युत्य शुद्धनयतः पुनरेव ये तु

रागादियोगमुपयान्ति विमुक्तबोधाः ।

ते कर्मबन्धमिह बिभ्रति पूर्वबद्ध-

द्रव्याश्रयैः कृतविचित्रविकल्पजालम् ॥१२१॥

अन्वयार्थ—(ये तु पुनः) तथा जो जीव (शुद्धनयतः प्रच्युत्य) शुद्धनयके विषयभूत शुद्धात्मा का आलम्बन छोड़कर, (विमुक्तबोधा) ज्ञानभावसे रहित होकर, (रागादियोगम् उपयान्ति) रागादि परिणामरूप परिणमते हैं (ते) वे (पूर्वबद्ध द्रव्याश्रयैः) पूर्वमे बन्धको प्राप्त हुए जो द्रव्याश्रयभूत कर्म, उनके द्वारा (कृतविचित्रविकल्पजालम्) फैलाया हुआ जो नाना प्रकारका विकल्प-जाल, तत्स्वरूप (कर्मबन्धम्) कर्मके नवीन बन्धनको (इह बिभ्रति) यहाँ फिर धारण कर लेते हैं ॥१२१॥

भावार्थ—शुद्धनयके द्वारा शुद्धात्माका अवलम्बन कर, जीव एकाग्र होकर निबन्ध होता है ऐसा पिछले कलशमे बताया था। यदि उस शुद्धात्माका आलम्बन, उसका ध्यान, व उसकी एकाग्रता-से भ्रष्ट होकर, पुन पूर्वबद्ध द्रव्याश्रयरूप कर्मके उदयमे नाना प्रकार विकल्प जालसे संयुक्त, रागादि विकारी परिणमन यह जीव करता है, तो नियमसे नवीन कर्मका बन्धन करता है।

(१३८) प्रश्न—जीव पहिले ज्ञानी था फिर उससे च्युत होकर रागी बना है, ऐसा तो है नहीं। अनादिसे अज्ञानी ही था। जब कर्मका उपशमादि हुआ तब ज्ञानी हुआ, अतः कर्मोदयरूप हेतुसे अज्ञानी, तथा तदुपशमारूप हेतुसे ज्ञानी बना, ऐसा कारणकार्यभाव है। सो ऐसा न मानकर आप विपरीत कारण-कार्यभाव बता रहे हैं। जीव ज्ञानसे छूटे तो कर्मोदयरूप परिणमा अज्ञानी हुआ ऐसा आप कहते हैं। ज्ञानी तो स्वभाव दृष्टिसे कहा जाता था, किन्तु जीव ज्ञानभावमे तो अनादिसे ही नहीं था। कर्मकी बलवत्तासे अज्ञानी ही था। अतः सही कार्य-कारणभाव कहना चाहिए था।

समाधान—कर्मका उदय पूर्वमे हो, अज्ञानी पश्चात् हो, ऐसा नहीं है। जिस कालमे कर्मोदय उसी कालमे अज्ञानी। तथा जिस कालमे अज्ञानी उसी काल कर्मोदय, ऐसा सहभावित्व है। दोनो परिणामन अपने-अपने हैं, पर वे एक कालमे होते हैं। उनमे निमित्त नैमित्तिकपना होते हुए भी कर्तृ-कर्म भाव नहीं है। यही कारण है कि इस स्थितिमे जब परापेक्षया वर्णन करते हैं तब व्यवहारनयका वर्णन कहलाता है, अतः व्यवहारनयसे, कर्मोदयसे अज्ञानी होता है, ऐसा ही कहा जायगा। किन्तु कर्ममे कर्तृत्व नहीं है। व्यवहारका दूसरा नाम उपचार भी है।

वस्तुन अज्ञानरूप परिणामन जीवद्रव्यका, अपनी भूलके कारण है। पुद्गलके कारण नहीं। अपनी-अपनी पर्यायके परिणामनका मुख्य हेतु स्वोपादान है। निमित्त मुख्य हेतु नहीं कहा जाता। निश्चयसे स्थिति ऐसी हो है। अतः कर्मके और जीवके परिणामनोमे निमित्त-नैमित्तिकपना होनेसे, उपचारसे कार्यकारणभाव कहा जाता है। परमार्थसे कार्यकारणभाव किसी भी पर्याय का स्वद्रव्य जो उपादानरूप है, उसीसे है, अन्य पदार्थसे नहीं है। ऐसा जानना चाहिए।

(१३९) प्रश्न—जीव रागादिरूप परिणामन करे, तो नवीन कर्म ज्ञानावरणादिरूप कैसे परिणमता है ?

समाधान—जैसे ग्रहण किया भोजन, उदरमे प्राप्त होनेपर, नाना प्रकार रस, रक्त, मज्जादि रूप स्वयं बन जाता है। तथा जैसे वृक्षमे सींचा जल, निंब, आम्र, आदि वृक्षोको प्राप्त हो कटुक व मिष्ट आदि नाना रस, रूप, स्वयं परिणम जाता है, इसी प्रकार गृहीत कार्माण वर्गणा कर्मोदयकी स्थितिमे, नाना विकल्प रूप जीव परिणामोके निमित्तसे, ज्ञानावरणादिरूप, विविध परिणमन करती हैं।

(१४०) प्रश्न—तो जीवके विविध परिणाम ही विविध कर्म बनाते हैं ?

समाधान—नहीं, वे नहीं बनाते। वे निमित्तमात्र हैं। जब जीवके रागादि परिणाम होते हैं, तब कार्माण वर्गणाएँ स्वयं स्वोपादान योग्यताके कारण, ज्ञानावरणादि समस्त भेद रूप परिणमती हैं। जीव नहीं परिणमता। न कर्मोदय जीवको अज्ञानरूप बनाता, और न जीवका अज्ञान भाव कार्माण वर्गणाओको ज्ञानावरणादि रूप बनाता है। दोनों द्रव्य अपनी-अपनी योग्यताओसे विविध परिणाम रूप परिणमते हैं। तथापि उनमे निमित्तपना एक दूसरेके लिए अवश्य है, इसका निषेध नहीं है। वह अवश्य है और सामान्य जन इस अन्वय व्यतिरेकसे, निमित्तके साथ कार्य कारणपनेका सम्बन्ध जोड़ लेते हैं, क्योंकि परमार्थसे कार्यकारणपनेका बोध उन्हें नहीं है। जिन्हें है, वे उसे उपचरित कारण ही मानते हैं, पारमार्थिक कारण नहीं मानते।

अतः जो जीव नाना प्रकार कर्म बन्धको प्राप्त हैं, वे शुद्ध नयके विषयभूत शुद्धात्मा स्वभावसे च्युत होनेके कारण ही बन्धको प्राप्त हैं ऐसा तात्पर्य ग्रन्थकारका है। उसे ही हृदयगम करना चाहिए।

(१४१) प्रश्न—इस कलामे पूर्वबद्धको द्रव्यास्रव लिखा गया है, यह तो सर्वथा विरुद्ध है। उसे द्रव्य-प्रत्यय कहा गया था, वह ठीक था। उस द्रव्यप्रत्ययके उदयमे जीवमे उत्पन्न विकारीभाव 'भावप्रत्यय' हैं, तथा आगत नवीनकर्मको 'द्रव्यास्रव' कहना चाहिए, न कि पूर्वबद्धको।

समाधान—जो कर्म, बन्धको प्राप्त होता है वह द्रव्यास्रवपूर्वक ही होता है। आस्रवपूर्वक

बन्ध होता है यह नियम है। जो कर्म बन्धदशाको प्राप्त होकर जीवके साथ हैं वे ही तो उस समय द्रव्यास्त्रवरूप थे अतः 'पूर्वबद्ध द्रव्यास्त्रव' शब्दके प्रयोगमें कोई बाधा नहीं है।

(१४२) प्रश्न—ऐसा प्रयोग भ्रम पैदा करता है। यह स्पष्ट नहीं हो पाता कि पूर्वबद्धकर्म द्रव्यास्त्रवरूप है ? या नवीन आगत कर्म द्रव्यास्त्रवरूप हैं ?

द्रव्यसंग्रहमें श्रीनेमिचन्द्राचार्यने द्रव्यास्त्रव भावास्त्रवका लक्षण लिखा है कि—

आसवदि जेण कम्मं परिणामेणप्पणो स विण्णेयो ।

भावासवो जिणुत्तो—कम्मासवणं परो होदि ॥२९॥

अर्थात्—आत्माके जिस परिणामसे कर्म आते हैं, उस परिणामको भावास्त्रव, तथा कर्मके उस आसवणको द्रव्यास्त्रव कहते हैं। अतः पूर्वबद्धको द्रव्यास्त्रव कहना यथार्थ नहीं है।

समाधान—जोवके विकारीभाव 'भावास्त्रव' हैं यह तो निःसन्देह है। उनके होनेपर ही द्रव्यप्रत्यय 'द्रव्यप्रत्यय' की सज्ञाको प्राप्त हैं। और तभी नवीन कर्मका आस्रव होता है, अन्यथा नहीं। जो द्रव्यप्रत्यय हैं वे ही द्रव्यरूप हैं। आये थे तब द्रव्यास्त्रवरूपसे ही आए थे। कर्मवर्गणावोकी द्रव्यरूपता तब भी थी और बद्धदशामें भी है। इस अपेक्षा उन्हें द्रव्यास्त्रव कहनेमें आपत्ति नहीं है। आगमन तो एक क्रियामात्र है। पर जिनमें क्रिया हो रही है, वे द्रव्यरूप हैं। उन्हें विवक्षावशात् द्रव्यास्त्रव कहनेमें आता है।

(१४३) प्रश्न—शुद्ध नयसे च्युत होना तब कहा जायगा जब पहिले शुद्ध नय पर आरुद्ध हुआ हो, जब अनादिसे अज्ञानी था तब 'च्युत होकर' शब्द प्रयोग कैसे ?

समाधान—कथन ठीक है—इस कलशमें ज्ञानीकी चर्चा है। अनादि अज्ञानियोंकी नहीं। जो ज्ञानीजन-भूतिजन-शुद्धनयके अवलम्बनसे शुद्धात्माका एकाग्र होकर ध्यान करते हैं—वे यदि उससे च्युत होते हैं—तो पुनः बन्ध कर लेते हैं। ऐसा अर्थ ही ग्रहण करना उपयुक्त है। कलश १२० और १२१ को सामने रखें तो उक्त अर्थ प्रस्फुटित होगा।

(१४४) प्रश्न—तो अनादि अज्ञानीकी बात यहाँ नहीं है ? वह तो च्युत नहीं हुआ, क्योंकि उसने अवलम्बन ही नहीं किया। अतः च्युत शब्दका व्यवहार उसके लिए नहीं किया गया। अतः कर्म बन्धनके इस अपराधसे वह तो दूर ही रहेगा।

समाधान—रागादि भाव तो अज्ञानी भी अनादिसे कर रहा है, तो वह अबन्धक कैसे रहेगा ? रागादिकी भूमिका ही बन्ध कराती है, चाहे अनादिसे कर रहा हो, या कोई ज्ञानभावसे च्युत होकर पुनः करे, इससे कोई अन्तर नहीं पड़ता।

(१४५) प्रश्न—जो चढेगा वह गिरेगा। जो चढा नहीं है वह क्या गिरेगा ?

समाधान—जो गिरेगा वह नीचे गुणस्थानोंकी भूमिका पर आयगा, जो नहीं चढा है वह भी तो नीचेके गुणस्थानोंमें है। अतः उस गुणस्थानके योग्य कर्म प्रकृतियोंके बन्धक दोनों ही होंगे।

विशेषार्थ—समयसारकी मूलगाथाओंमें तथा अमृतचन्द्राचार्यकी टीकामें और कलशोंमें अध्यात्मका वर्णन है। यह वर्णन उन्होंने ज्ञानी तथा अज्ञानी जीव, अथवा सम्यग्दृष्टि और मिथ्या-

दृष्टि इन दोनोंको विवक्षासे किया है। उन्होंने सभी सम्यग्दृष्टि जीवोंको ज्ञानी संबोधन दिया है परन्तु प्रायः सभी जगह मुख्य रूपसे वीतराग सम्यग्दृष्टि साधकोंका ग्रहण किया है^१ ॥१२१॥

उक्त कथनका क्या तात्पर्य है यह निम्न कलशमें प्रतिपादन करते हैं—

इदमेवात्र तात्पर्यं हेयः शुद्धनयो न हि।

नास्ति बन्धस्तवत्यागात् तस्यागात् बन्ध एव हि ॥१२२॥

अन्वयार्थ—(अत्र इदम् एव तात्पर्यं) ऊपरके उक्त कथनका यही तात्पर्य है कि (शुद्धनयः न हि हेयः) शुद्धनयका अवलम्बन नहीं छोड़ना चाहिए। (तवत्यागात्) यदि उसका अवलम्बन नहीं छूटता तो (नास्ति बन्ध) कर्मबन्ध भी नहीं होता किन्तु (तत्त्यागात्) शुद्धनयका अवलम्बन छूटने-पर (बन्ध एव हि) निश्चयसे बन्ध होता ही है ॥१२२॥

भाषार्थ—शुद्धनय आत्मद्रव्यके पर-विरहित शुद्धस्वभावका दर्शन कराता है। यह दर्शन ही सम्यग्दर्शन है^२। इसके होनेपर बन्धका अभाव होता है। यदि उसका त्याग हो जाये, और अशुद्धनयके अवलम्बनसे अशुद्धस्वरूप आत्माका अपनेमें अनुभव करे, तो अशुद्धपनेको प्राप्त होकर जीव कर्मबन्धनको प्राप्त होता है। यह ऊपरके कथनका सारांश है^३।

(१४६) प्रश्न—आचार्य अमृतचन्द्रजीने इसी ग्रन्थमें कलश ६९ में नयपक्षातिक्रान्तको ही समयसारका ज्ञाता कहा है। 'यस्तस्त्ववेदी व्युत्पक्षपातः। आदि कलशोमे तथा 'उदयति न नयश्चो' आदि कलशोमे नयका ही निषेध किया है, फिर वे ही आचार्य यहाँ शुद्धनयावलम्बनका उपदेश क्यों देते हैं? क्या ये दोनों कथन परस्पर विरुद्ध नहीं हैं? ऐसी परस्पर विरुद्ध कथनी तो प्रमाण कोटि-में आने योग्य नहीं है, न आदरने योग्य है?

समाधान—इसके रहस्यको समझनेका प्रयत्न कीजिए। निर्विकल्प आत्मध्यानमें परसंयोग-से तथा परनिमित्त जन्य विकारसे रहित, आत्माका ही ध्यान होता है। यद्यपि उस ध्यान कालमें किसी नयका विकल्प नहीं होता, क्योंकि ध्यान निर्विकल्प, स्वयं विकल्प रहित है। विकल्प आवें तो वह उत्तमध्यान ही नहीं रह जाता, इससे आचार्योंने 'व्युत्पक्षपात', 'नयपक्षातिक्रान्त' उदयति न नयश्चो' आदि शब्दोंसे उसकी वास्तविक स्थिति दिखाई है। तथापि दूसरा तटस्थ व्यक्ति यदि विचार करे कि यह निर्विकल्पध्यानी जिस आत्माका ध्यान करता है, वह आत्मा 'शुद्धात्मा' है या 'अशुद्धात्मा' है? ऐसा प्रश्न होनेपर आचार्य कहते हैं कि वह 'शुद्धात्मा' है।

फिर प्रश्न होता है कि शुद्धात्मा किस नयसे जाना जाता है? तो उत्तर होगा-वह शुद्ध निश्चयनयका विषय है। इस प्रकार शुद्ध नयका विषयभूत आत्मा ही ध्येय है। उस समय ध्यानम

१ अत्र तु ग्रन्थे पञ्चम गुणस्थानादुपरतन गुणस्थानं वतिना वीतराग सम्यग्दृष्टिना मुख्यकृत्या ग्रहणं, सराग सम्यग्दृष्टिना गौणं कृत्येति व्याख्यानं सम्यग्दृष्टि व्याख्यान काले सर्वत्र तात्पर्येण ज्ञातव्यं।

—समयसार गाथा २०१-२०२, तात्पर्यं वृत्ति टीका.

२. इसी ग्रन्थमें कलश ६ की टीका देखिये।

३. शुद्धं तु विद्याततो शुद्धं त्वेवमर्थं लक्ष्यं बीजो।

जाणतो दुः असुद्धं असुद्धमेवमर्थं कुरु ॥

—प्रवचनसार गाथा १८६

यद्यपि यह विकल्प नहीं है कि 'मैं शुद्धनयका अवलंबन करके ध्यान करता हूँ।' तथापि जिसका वह ध्यान करता है वह आत्मा, अन्य तटस्थ व्यक्ति द्वारा विचार किया जाय तो, शुद्धनयका ही विषयभूत द्रव्य है।

(१४७) प्रश्न—जब नयोकी चचसि ऊपर ही समयसारका दर्शन है, तब शुद्धनय भी छोड़ना पड़ेगा। नहीं छोड़ने पर समयसारकी प्राप्ति कैसी होगी ?

समाधान—जो उस अवस्थाको प्राप्त नहीं हुए, वे शुद्धनयका अवलंबन यदि छोड़ दें तो अशुद्ध नयका अवलंबन कर लेंगे है। अतः नीचेकी भूमिकामे रागादि परिणाम होनेसे कर्मबंध होता है—इस तत्त्वको सामने रखनेके हेतु ही उक्त कथन है। जा निर्विकल्प ध्यानी नयपक्षसे ऊपर उठ गए है उन्हें नयका विकल्प नहीं है, तो भी उनकी ध्येय वस्तु निश्चयनयकी विषयभूत शुद्धात्मा ही है। शुद्ध नय छोड़ना 'बधक' है। नयसे ऊपर उठना 'अबधक' है।

(१४८) प्रश्न—केवल आत्मा शुद्ध है ऐसा मान लेनेसे या अपनेको शुद्ध समझ लेनेसे, आत्मा निबंध कैसे हो जायेगा ? यदि ऐसा है तो हम सब ससारी निर्बंध हो हैं ?

समाधान—जो आत्माका शुद्ध रूपसे ध्यान करता है, उस समय उसकी परिवरहित दृष्टि होती है, तब वह रागादि भावोमे रहित होता है। रागादि परिणाम ही बधके हेतु हैं अतः वह ध्याता अबधक है। साधारण ससारी अपनेको शुद्ध मानकर भी, रागादिपरिणत होता है, अतः निर्बंध नहीं है। ज्ञानी जन भी स्वभाव दृष्टिमे च्युत हो, परसयोगजन्य नैमित्तिक भावरूप जब परिणत होता है, तब रागादिका योग ही उसे बधदशामे ला देता है। द्रव्यदृष्टि या स्वभाव दृष्टिसे ससारी जीव, कर्मसे अबध तो सदासे है ही, तथापि उनकी वर्तमान पर्याय अशुद्ध है। उसे मिटाकर स्वरूप रूप परिणमन करना ही मुक्ति प्राप्त करना है ॥१२२॥

शुद्धात्म ज्ञान ही ऐसा प्रबल हेतु है जो आत्माको निष्कर्मा बना देता है अतः उसे प्राप्त करना ही श्रेयस्कर है, ऐसा निम्न कलशमे प्रतिपादन करते हैं—

धीरोदारमहिम्न्यनादिनिधने बोधे निबध्नन् धृतिः।

त्याज्यः शुद्धनयो न जातु कृतिभिः सर्वकषः कर्मणाम् ॥

तत्रस्थाः स्वमरोचिचक्रमचिरात् संहृत्य निर्यद् बहिः।

पूर्णज्ञानघनौघमेकमचल पश्यन्ति शान्तं महः ॥१२३॥

अन्वयार्थ—(धीरोदारमहिम्नि) क्षीभरहित उत्कट है महिमा जिसकी, ऐसे (अनादिनिधने बोधे) परमपारिणामिक भाव स्वरूप अनादि-अनन्त अपने चैतन्य स्वरूपमे (धृतिम् निबध्नन्) स्थिरताको प्राप्त करानेवाला, तथा (कर्मणाम् सर्वकष) रागादि समस्त कर्मोंका विनाशक, ऐसा (शुद्धनय) शुद्धनयका विषयभूत शुद्धात्मा, (कृतिभिः) कृत्याकृत्यके जानकार सम्पददृष्टिको (जातु न त्याज्यः) कभी क्षणभरको भी छोड़ना नहीं चाहिए। क्योंकि (तत्रस्थाः) उस शुद्धात्मबोधमे स्थित जन ही (बहिः नियत्) स्वात्मभूमिकासे बाहिर जानेवाली (स्वमरोचिचक्रम्) अपनी ज्ञानकी प्रवृत्ति समूहको (अचिरात् संहृत्य) शीघ्र समेट कर, (पूर्णज्ञानघनौघम्) पूर्ण केवलज्ञान स्वरूप (एकं अचलं) एक अविनाशी (शान्तम् महः) परमशान्त तेजको, (पश्यन्ति) अपनेमे देखते है, अर्थात् उसे प्राप्त करते हैं ॥१२३॥

भावार्थ—जिन भव्य जीवोंने शुद्धात्म दर्शनस्वरूप सम्यग्दर्शनको अपनेमें प्रकट किया है, तथा जो परमपारिणामिक भाव स्वरूप अपने अनाद्यनन्त चैतन्यस्वरूपमें स्थिर हुए हैं, अपने उस शुद्धनयके विषयभूत निजस्वरूपमें अविचल रूपसे वर्तमान रहते हैं। कदाचित् भी किसी भी क्षण उससे भिन्न नहीं होते। ऐसे भव्य ही केवलज्ञान स्वरूप परमशान्तिके स्थान, अपने पूर्ण तेजको प्राप्त करते हैं अर्थात् अरहन्त दशाको प्रकट कर केवली बनते हैं। इसके विपरीत जो क्षणभरको भी उस शुद्धात्माका आलबन छोड़ अशुद्ध रूप परिणत हुए, वे कर्मबध कर ससारमें ही भटकते हैं।

शुद्धात्माके ध्यानी अपनी स्थितिको अन्य समस्त पर द्रव्योसे मोड़कर पूरी-पूरी ज्ञान शक्ति-को स्वात्मावबोधमें ही लगाते हैं। अपनी ज्ञानकी किरणोका बहिर्गमन बन्द कर, उसे अपनेमें केन्द्रित करते हैं, जिससे कर्म स्वयं दग्ध हो जाते हैं व आत्मा विशुद्ध होती है। जैसे एक विशिष्ट काँच जिसे आतिशी शीशा कहते हैं, सूर्यकी किरणोको अपनेमें केन्द्रित करता है, तो उसके नीचे रखे वस्त्रमें स्वयं आग लग जाती है, और वह जल जाता है। इसी प्रकार ज्ञानी अपनी शक्तियोंको अपनेमें समेट कर केन्द्रित कर, अनाविके बंधे कर्मजालको दग्धकर, केवल्य प्रकट कर लेता है ॥१२३॥

यह स्थिति कैसे प्रगट होती है उसका वर्णन निम्न पद्यमें करते हैं—

रागादीनां भ्रगिति विगमात्, सर्वतोऽप्यात्मवाणां,
नित्योद्योतं किमपि परम, वस्तु संपश्यतोऽन्तः ।
स्फारस्फारैः स्वरसविसरैः प्लावयत् सर्वभावान्,
आलोकान्तादचलमतुल ज्ञानमुन्मग्नमेतत् ॥१२४॥

अन्वयार्थ—(सर्वत अपि रागादीनाम् आत्मवाणाम्) सब प्रकारसे ही रागादि भावात्मबोके (भ्रगिति विगमात्) शोध हो दूर हो जानेसे इम आत्मामे (नित्योद्योतम्) नित्य सदाकाल प्रकाशमान (किमपि) किसी आश्चर्यकारक (परमम् वस्तु अन्त सपश्यत) श्रेष्ठतम वस्तुको अपने भीतर-भीतर देखता हुआ तथा (स्वरसविसरैः) अपने स्वरसके विस्तारमें, (स्फारस्फारैः) अधिकाधिक रूपमें (सर्वभावान् प्लावयत्) जगत् के समस्त पदार्थोंको अपनेमें डुबाता हुआ (आलोकान्तात्) लोकोलोकके अन्त तक फैलता हुआ, (अचल) अविनश्वर (अतुलम्) अतुलनीय (एतत् ज्ञानम् उन्मग्नम्) ऐसा ज्ञान उदयको प्राप्त हुआ है ॥१२४॥

भावार्थ—जब यह जीव अपने स्वरूप बोधके द्वारा रागद्वेषादि विकारोका सर्वथा अभाव कर देता है तब द्रव्यात्मवका भी अभाव होता है। आत्मवभावके अभावमें बन्धका भी अभाव हो जाता है, तथा निर्बन्धदशामें पूर्वबद्ध कर्म, सोपक्रम या अनुपक्रम रूप से, निर्जराको प्राप्त हो जाते हैं अतः उसे ज्ञानावरणादिके क्षयसे, अनन्त ज्ञेयोको अपनेमें प्रतिबिम्बित करनेकी सामर्थ्य रखने-वाला केवल्य प्रगट होता है।

सम्यग्दृष्टिजीवमें जो आत्मदृष्टि प्रकट होती है वह दृष्टि ही मुक्ति का बीज है। उसके कारण ही जीव मिथ्याज्ञानसे विमुक्त हो सम्यग्ज्ञानी बनता है, तथा अपनी अनादिकालीन भ्रमपूर्ण

सासारिक प्रवृत्तियों को मिटाकर, आत्मानुकूल प्रवृत्तियों द्वारा, अपनेको निर्बन्ध बनानेमें सफल होकर, केवलज्ञानको प्रकटकर अर्हन्त दशा प्राप्त करता है।

ससारके दुखोंका समूल नाश इसी आत्मदर्शन, आत्मबोध और आत्मध्यानसे होता है। इनका नाम ही सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य है। अतः आत्मज्ञानको आराधना सदा करनी चाहिए। इसके बिना नवीन आस्रव भाव नहीं रुकता। आस्रवके न रुकने पर बंध होगा, तब मुक्तिके अनुकूल यह भूमिका न बनेगी।

श्री शुभचन्द्राचार्यने 'अध्यात्म तरंगिणी' में ऐसा भाव प्रगट किया है कि—निगोद अवस्थामें जीवमें, अक्षरके अनन्तर्वें भाग प्रकाशित ज्ञान भी, निरावरण और नित्योद्योत है। उसी नित्योद्योत ज्ञान स्वरूपी आत्माको अपने भीतर देखने वाले मुनि, रागादि आस्रव भावका जब अभाव करते हैं, तब देखते हैं कि वही ज्ञान, अपने स्वरससे विकसित होता हुआ, लोकालोकको अपने भीतर समाये हुये, 'केवल ज्ञान' के रूपमें निरावरण, नित्योद्योत, उदयको प्राप्त हुआ है। सारांश यह कि ज्ञान भावका आलंबनकर सदाकाल रागादि विकारोंसे आत्माको छुड़ाना ही, सब दुखोंसे पार, मुक्तिका स्वरूप है।

❀ इति आस्रव अधिकार ❀



संवर अधिकार ।

—०—

सवर तत्त्वका स्वरूप ज्ञान ज्योतिसे ही प्रकट होता है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

आसंसार-विरोधिसवरजयेकान्ताबलिप्तास्रव-

न्यक्कारात् प्रतिलब्धनित्यविजयं संपादयत्संवरम् ।

व्यावृत्तं पररूपतो नियमितं सम्यक् स्वरूपे स्फुरत्-

ज्योतिश्चिन्मयमुज्ज्वलं निजरसप्राग्भारमुज्जृम्भते ॥१२५॥

अन्वयार्थ—(चिन्मयम्) चैतन्य स्वरूप, (निजरसप्राग्भारम्) अपने ही रसके भारसे भरी हुई, (उज्ज्वलम्) प्रकाशमान (ज्योतिः) ज्ञानज्योति, (आसंसारविरोधिसंवरजयेकान्ताबलिप्तास्रव न्यक्कारात्) अनादि कालसे ही अपने विरोधी सवर तत्त्वके विजय प्राप्त करनेसे अतिशय मदनोन्मत्त जो आस्रव भाव, उस आस्रव भाव का तिरस्कार करनेके कारण (प्रतिलब्ध नित्यविजयम्) जिसे सदा ही विजय प्राप्त हुई है, अतएव (सवरं संपादयत्) संवरको उत्पन्न करते हुए, (पररूपत व्यावृत्तं) परज्येय द्रव्यो तथा परद्रव्यके निमित्त जन्य विभाव परिणतियोसे दूर, (सम्यक् स्वरूपे नियमितं) तथा अपने यथार्थ स्वरूपमे ही निष्ठ, ऐसी ज्ञानज्योति (उज्जृम्भते) अब उदयको प्राप्त हो रही है ॥१२५॥

भाषार्थ—यह जीव अनादि कालसे ही अपनी अज्ञानावस्थाके कारण अपनेको भूला तथा पर द्रव्य शरीरादि या रागादि भावोमे निजत्वकी कल्पना करता था । इसी भूलमे पर द्रव्योका संयोग करता था, तथा, उन पर द्रव्योके संयोगके निमित्तसे उत्पन्न रागादि विभाव भावस्वरूप परिणत होता था । उसकी इस परिणतिसे कर्मधाराका प्रवाह अखण्ड रीतिसे आ रहा था, यही आस्रव भाव था । इस आस्रवभावने सवर भावपर विजय प्राप्त कर ली थी, अर्थात् सवरभावका अभाव हो रहा था । सदा सर्वत्र आस्रवका प्रसार था, उसकी विजयका डका बजता था । अतः जैसे किसीको जीतने वाला राजा मदनोन्मत्त हो जाता है, उसी प्रकार सवरपर विजय प्राप्त करनेके कारण आस्रव भी मदनोन्मत्त होकर सर्वत्र फैला था ।

आत्मा मे सम्यग्दर्शनकी जब उत्पत्ति हुई, तब सम्यग्ज्ञान स्वरूप चैतन्यकी समुज्ज्वल निष्कलंक ज्योति प्रकट हुई, यह ज्योति चैतन्य रूपी अपने निजरसके भारसे समुन्नत है । इस आत्मज्योतिने आस्रवका मद् चूर्ण किया । इस कारण संवर सन्नद्ध हो गया । सवरके आनेसे आस्रव भाव रुका । आस्रव भावके रुकनेसे यह जीव परभावोसे भिन्न हुआ । अपने निज स्वरूपमें ही निष्ठ हुआ, यही सवर तत्त्व है । ज्ञानज्योति ही इस सवर तत्त्वको प्रकट करती है ।

जबतक कर्मास्रव है तब तक जीवको कर्मका बंधन है । अज्ञान भावमे कर्मास्रव सतत होता रहता है । आत्मा मे काललब्धिके वश, सम्यग्गुरुपदेशके निमित्तसे, मिथ्यात्वादि प्रकृतियोंके उपशम

क्षय या क्षयोपशमसे, जब सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति हुई तभी स्वपर भेदविज्ञान होनेसे आत्माने अपने स्वरूपको पहिचाना। यही ज्ञानज्योति या चैतन्यज्योति है।

इसके उत्पन्न होते ही अनेक कर्म प्रकृतियोंका, जिनके उदयकी प्रबलतामे जीव अनन्त ससारमे परिभ्रमण करता था, उनका प्रवाह रुक गया। इसके रुकनेका ही अर्थ है 'सवर तत्त्व'। इस अवस्थामे आत्मा अपने स्वरूपमे अपनेको क्रमशः गुणस्थान क्रमसे नियमित करता हुआ कर्माश्रितको रोकते हुए आगे बढ़ता है, और पूर्ण ज्ञानज्योतिके प्रकाशमान होनेपर, सर्वथा आश्रव-भावसे रहित होकर पूर्ण सवरभावको प्राप्त होता है।

सम्यग्ज्ञान ज्योतिकी यह महिमा है। वह ज्योति अपनेमे, अपने ही पुरुषार्थसे प्रकट होती है यही उसका विजयपना है ॥१२५॥

आचार्य कहते हैं कि भग्य जीवो ! भेदज्ञानकी उत्पत्ति हो रही है अतः प्रमुदित हो जाओ—

चैव्रूप्य जडरूपतां च दधतोः कृत्वा विभाग द्वयो—

रन्तर्वाक्खण्णदारणेन परितो ज्ञानस्य रागस्य च ।

भेदज्ञानमुदेति निर्मलमिदं मोदध्वमध्यासिताः

शुद्धज्ञानधनौघमेकमधुना सन्तो द्वितीयच्युताः ॥१२६॥

अन्वयार्थ—(चैव्रूप्य—जडरूपता दधतो.) चैतन्यस्वरूप तथा जडरूपता, अर्थात् अचेतन-पना ऐसे भिन्न-भिन्न लक्षणको धारण करने वाले (ज्ञानस्य रागस्य च) ज्ञान और रागादि विकार इन (द्वयो) दोनोंको (रन्तर्वाक्खण्णदारणेन) अपनी अन्तर्दृष्टि रूपी तीक्ष्ण आरेके द्वारा (परितो) पूर्णरूपसे (विभाग कृत्वा) पृथक्-पृथक् करके, (निर्मलमिदं) यह समुज्ज्वल (भेदज्ञानम्) भेदज्ञान जो कि (एकं शुद्धज्ञानधनौघम्) रागादि रहित केवल अपने शुद्ध चैतन्यका ही अखण्ड पिण्ड है, (उदेति) उदयको प्राप्त हो रहा है। अतः (द्वितीयच्युता सन्तः) परके सयोगसे रहित, शुद्ध सम्यग्दृष्टि ज्ञानी जीव, (अध्यासिताः) अपने निजस्वरूपमे लीन हुए (मोदध्वम्) आनन्दको प्राप्त होओ—प्रमुदित होओ—स्वरूपलीनताके अनुपम सुखको प्राप्त करो ॥१२६॥

भाषार्थ—भेदविज्ञान एक करौतकी तीक्ष्ण धारा बत है। जैसे करौतसे काठ कटकर भिन्न-भिन्न टुकड़ोमे अलग-अलग हो जाता है, इसी प्रकार ज्ञानभाव, आत्मस्वभाव है, तथा रागादि विकारीभाव, अज्ञानभाव है। दोनों स्वरूपसे पृथक्-पृथक् हैं। तथापि अपने अज्ञानभावके कारण यह जीव इन दोनोंमे भेद नहीं जानता था। रागादि विकारोको ही अपना निज स्वभाव जानकर, स्वच्छन्दतासे उनमे विचरता था। भेद विज्ञानने करौतकी तरह अपनी तीक्ष्ण अन्तर्दृष्टिसे, दोनों का लक्षणभेद जब आत्माके प्रकट किया, तब वह ज्ञानस्वभावको निजभाव जानकर, उसे ग्रहण करता है, उसमे स्थिर होता है, तथा रागादि विकारोको अनात्मिय जानकर उन्हें छोड़ देता है। इस प्रकार स्वरूपकी प्राप्ति तथा अव्यका परिहार होता है।

यह 'भेदज्ञान' आत्माके भीतर पूर्वावस्थामे रागादिके साथ जो धुलन था—ऐक्यपना हो रहा था—उसे दूर करता है। राग और ज्ञानके भीतर कहाँ सधि है, यह जानना बड़ा कठिन था।

मोहकी गहलतामे भेद दिखाई नहीं देता था । सद्गुरुओंके उपदेशसे विकारो-परजन्य भावोंकी जड़ता, तथा अपने ज्ञान स्वभावकी मच्चैतन्यताको भिन्न-भिन्न जाना—यही हुआ 'भेदविज्ञान', जिससे सन्धि टूटी ।^१ इसीका माहात्म्य है जो जीवकी अनादिकालीन भूल तथा दुष्प्रवृत्ति मिटी और उसे स्वरूपकी पकड़ आई । आचार्य कहते हैं हे भग्य जीव । अब तेरे ज्ञानका पुल्ल अर्थात् परविरहित शुद्ध ज्ञानका उदय हो रहा है, अतः अपने आत्मस्वरूपमे स्थिर होकर उसे देख, तथा स्वात्मस्थ अनन्त अविचल अविनाशी सुखका अनुभव कर ।

अपनी भूली निधिको प्राप्त कर जैसे कोई दरिद्र प्रसन्न हो जाता है, तथा अपने पुरातन अभाववस्थाके महान् कष्टोंको भूलकर, अपनी भावी सुखकी योजना बनाकर, स्वयं उत्साहित हो जाता है । इसी प्रकार तू भी अपनी मिथ्यात्वकी गहलतामे परको निज मानकर जो भूल हुई—और जो अनादिसे कष्ट उठाए, उन्हें अब भूल जा । आने निजस्वरूपमे स्थिर हो अपनी विभूति-को, जो भूली थी पहिचान ले, तथा आगामी निर्वाणके परमसुखकी प्राप्तिकी योजना बनाकर, प्रमुदित हो ॥१२६॥

यदि तू अपने सतत प्रयत्नसे भेदज्ञानको स्थिर रख सका तो तुझे आत्मसिद्धि होगी—

यदि कथमपि धारावाहिना बोधनेन

ध्रुवमुपलभमानः शुद्धमात्मानमास्ते ।

तदयमुबयदात्माराममात्मानमात्मा

परपरिणतिरोधाच्छुद्धमेवाभ्युपैति ॥१२७॥

अन्वयार्थ—(यदि कथमपि) यदि किसी भी उपायसे आत्मा (धारावाहिना बोधनेन) अपने सतत चलने वाले भेदविज्ञानसे, (ध्रुवम् शुद्धम् आत्मानम्) अपने ध्रुवस्वरूप—कर्म कालिमासे भिन्न अपनी शुद्ध आत्माको (उपलभमानः) अनुभव करता हुआ (आस्ते) प्रवर्त्तता है, तो (तदयम् आत्मा) वह जीव (उबयत् आत्मारामम् आत्मानम्) प्रकाशमान अपने आत्माको अथवा निजक्रीडा स्थल आत्माको, (परपरिणतिरोधात्) परद्रव्यसंयोग जनित विकारो परिणतिको, स्वयं दूरकर (शुद्धमेव अभ्युपैति) शुद्धरूपमे स्वयं प्राप्त कर लेता है ॥१२७॥

भाषार्थ—जो भेद विज्ञान सम्यग्दृष्टि जीवको प्राप्त हुआ है, यदि वह जीव उसका सतत अभ्यास करे—उसकी धारा न टूटे, तो उस भेदज्ञान द्वारा प्राप्त वह अपने परमपरिणामिक भाव स्वरूप, निर्मल, शुद्ध, ध्रुव, अखण्ड चैतन्य प्रकाशमान अपने निज रूपको प्राप्त होता है तथा परसंय-से छूट जाता है ।

जिसकी मूल दूर होगी वही अपने स्वरूपको पायगा । भेदविज्ञानी भी अपनी भूलको मेटकर अपने निर्मल स्वभावका मनन करता हुआ, परसे भिन्न हो अपनी शुद्धात्माको भेदविज्ञानके बलपर प्राप्त कर लेता है ॥१२७॥

१ यस्मैव यथोदितं भेद विज्ञानमस्ति स एव तत्सद्भावाज् ज्ञानी सन्नेव जानाति ।

—समयसार गाथा १८४-१८५ आत्मस्थिति टीका

जिन्हें शुद्धात्म तत्त्वकी प्राप्ति हुई है उनको ही मोक्ष होता है ऐसा आचार्य प्रतिपादन करते हैं—

निजमहिमरतानां भेदविज्ञानशक्त्या

भवति नियतमेषां शुद्धतत्त्वोपलम्भः ।

अच्छलितमखिलान्यद्रव्यदूरेस्थितानां

भवति सति च तस्मिन् अक्षयः कर्ममोक्षः ॥१२८॥

अन्वयार्थ—(अखिलान्यद्रव्यदूरे स्थितानाम्) सम्पूर्ण परद्रव्योसे भिन्न स्थित तथा (निजमहिमरतानाम्) अपनी निजात्माकी महिमाको जानकर उसमें लीन रहने वाले (एषा) इन सम्यग्दृष्टि पुण्योको (भेदविज्ञानशक्त्या) भेदविज्ञानके बलसे (शुद्धतत्त्वोपलम्भः भवति) अपनी शुद्धात्माकी प्राप्ति होती है। (इति नियतम्) यह बात सुनिश्चित है। तथा (सति च तस्मिन्) और उस शुद्ध तत्त्वकी उपलब्धिके होनेपर (कर्ममोक्षः) सम्पूर्ण कर्मोंसे मुक्ति (अक्षयः) अविनाशी अनन्त रूपसे (भवति) होती है यह बात भी (अच्छलितम्) सुनिश्चित है ॥१२८॥

भाषार्थ—अपनी भेदविज्ञानकी शक्तिसे जो परद्रव्योसे तथा तन्निमित्त जन्य नैमित्तिक विकारी भावोंसे अपनेको दूर करके, अपनी शुद्धात्माकी महिमाका बोधकर, उसमें लीन होते हैं, उन्हें अवश्य ही शुद्धात्माकी प्राप्ति हो जाती है। जिन्हें शुद्धात्माकी प्राप्ति होती है वे शुद्धोपयोगी जीव, अपने समस्त द्रव्य-भाव कर्म, व नोकर्मका नाशकर, अविनाशी मुक्तिकी प्राप्ति करते हैं यह सुनिश्चित है ॥१२८॥

सवर कैसे होता है इसका उत्तर कहते हैं—

संपद्यते संवर एष साक्षात् शुद्धात्मतत्त्वस्य किलोपलम्भात् ।

स भेदविज्ञानत एव तस्मात् तद्भेदविज्ञानमतीव भाव्यम् ॥१२९॥

अन्वयार्थ—(शुद्धात्मतत्त्वस्य उपलम्भात्) अपनी शुद्धात्माकी प्राप्ति होनेपर (एष संवरः) यह संवर (साक्षात्) प्रत्यक्षीभूत (किल संपद्यते) निश्चयसे प्राप्त होता है, तथा (स) शुद्धात्माकी उपलब्धि (भेद विज्ञानत एव) भेद विज्ञानसे होती है (तस्मात्) इसलिए (तत्) उस भेदविज्ञानका (अतीव भाव्यम्) सदाकाल अति अनुभवन करना चाहिए ॥१२९॥

भाषार्थ—आत्मा, कर्म नोकर्म भावकर्मसे संबंधा भिन्न है, ये तीनों ससारी वशामे जीवके साथ हैं, पर ये न जीव हैं—न जीवके स्वरूपमें हैं। जीवका स्वरूप तो एकमात्र अखण्ड चैतन्य ही है। इस प्रकार दोनोंको पृथक्-पृथक् जानकरके शुद्धात्माका अनुभव करना ही भेदविज्ञान है। जो भेदविज्ञानी ऐसा भेद कर, निज तत्त्वकी उपादेयता तथा परकी अनुपादेयताका श्रद्धान करता है, वही परको छोड़ शुद्धात्माको प्राप्त कर सकता है। शुद्धात्माकी उपलब्धि अर्थात् साक्षात्कार होनेपर, रागादिका स्वयं अभाव होता है। यही संवर भाव है जो स्पष्ट रूपमें प्रकाशित हो जाता है। इस कार्य-कारण भावको विधिवत् यथार्थ समझकर भेदविज्ञानकी सदैव भावना करनी चाहिए प्रति समय आत्मस्वभावकी, तथा कर्म व कर्मजन्य कार्योंकी, सीमाका—भिन्न-भिन्न बोध

१. भेद विज्ञानादेव शुद्धात्मा उपलम्भः ।

—समयवार गाथा १८५ आत्मस्थिति टीका०

करते-करते अपने शुद्धात्माकी साक्षात् प्राप्ति हो जाती है। ऐसा होनेपर कर्मका आगमन स्वयं रुक जानेसे संवर तत्त्वको प्राप्ति होती है।

(१४९) प्रश्न—भेदविज्ञान से आत्मा शुद्ध कैसे हो जाता है। गृहस्थ भी क्या मुक्त हो सकता है ?

समाधान—भेदविज्ञानमे तो आत्माकी उपादेयता तथा रागादिकी हेयताका बोध होता है। इस बोधके होते ही जो अपनेको ही पकड़ता है, अर्थात् आत्म-स्वभावका आलबन लेता है, और जिन्हे 'हेय' समझा उनका आलम्बन छोड़ता है, उसे शुद्धात्माकी प्राप्ति हुई ऐसा समझना चाहिए। जानने मात्रसे 'प्राप्ति हुई' ऐसा मान लेना सही नहीं है। जैसा जाना तदनुकूल परिणमन करे तो संवर होता है। वह परिणमन ही स्वयं चारित्र्य है। अतः परका त्याग, व्यवहार चारित्र्य और निजका ग्रहण अर्थात् स्वरूपमे स्थिरता ही निश्चयचारित्र्य है, यही संवरका हेतु है। इस स्थितिमे गृहस्थको पूर्ण शुद्धात्म-प्राप्ति, तथा पूर्ण संवरकी बात स्वयं नहीं टिकती है। गृहस्थ तो रागादिमे लीन है। श्रद्धामे हेय मानकर भी उन्हें छोड़ नहीं सका। जब तक छोड़ नहीं सका तभी तक गृहस्थ है, और तब तक कर्मका बंधक भी है पूर्ण निरास्रव नहीं है। अतः गृहस्थको मोक्ष हो जायगा ऐसा प्रश्न खड़ा नहीं रहता है। फलतः भेदविज्ञानका बारम्बार अभ्यास करना यही चारित्र्य है, उसीसे शुद्धात्मतत्त्वकी प्राप्ति होती है, पूर्ण आस्रवभाव रुकता है, तथा उसीको मोक्ष होता है।

(१५०) प्रश्न—आत्मासे आस्रवभाव भिन्न है, यह तो जान लिया। पर उनसे दूर होनेकी क्या पद्धति ? कृपया खुलासा करें।

समाधान—जब-जब क्रोधादिका प्रसंग आवे—अथवा पचेन्द्रियके विषयोका राग आवे, तब ही विचार करे कि "मैं उपयोगमयी शुद्धात्मा हूँ। राग भाव, क्रोध भाव विकार हैं, अनात्मीय हैं, मैं उन्हें क्यों स्वीकार करूँ ? अर्थात् क्यों तद्रूप परिणमन करूँ ? वे तत्त्व मुझसे भिन्न ही रहना चाहिए।" ऐसा समझकर जब बार-बारके अभ्याससे क्रोध तथा रागसे भिन्न हुआ, तब वह स्वयं शुद्धात्मा बना, और तब ही संवर हुआ। रागादिके नाशसे तथा शरीरके नाशसे आत्माका नाश नहीं होता।

इसे दृष्टान्तसे समझें—

जैसे किसी शोपडीमे आग लग जाये, तो शोपडी जलती है, आकाश नहीं जलता। वह अपने स्वरूपमे तब भी था—अब भी है। शोपडी मूर्त पदार्थ है, वह अग्निका सयोग पाकर जल सकती है, पर अमूर्त आकाश नहीं जलता। इसी प्रकार शरीरादि वस्तुएँ कर्मके फलस्वरूप, कर्म जातिकी होनेसे पीद्गलिक हैं, उनके विनाशमे अमूर्तात्माका विनाश नहीं होता।

दूसरा दृष्टान्त—सुवर्ण अग्निमे तप्तायमान हो, तो भी स्वर्णपनेका त्याग नहीं करता। जब उसे देखो तब आगके स्वरूपसे सर्वथा भिन्न—अपने निज स्वरूपमे ही रहता है। इसी प्रकार आत्मा कर्मोदयसे तप्त होनेपर भी अपने निज स्वभावका परित्याग नहीं करता। वह तो साक्षात् जानी है, तीव्र कर्मोदयके समय पीडित होनेपर भी अपने स्वभावका आलबन कर जानी ही रहे, तो आत्मा शुद्ध होता है, इसे ही शुद्धात्माकी प्राप्ति हुई ऐसा कहा जाता है। जैसे अपने घरका

१. 'स्वाश्रितो निश्चय, पराश्रितो व्यवहार'—इति वचनात्।

२ प्रबन्धकर्मविषाकोपष्टम्भमपि ज्ञानं न ज्ञानत्वमपीदृशं, कारणसहस्रेणापि स्वभावस्यापोदुग्धस्यैवत्वात्।

—समयसार गाथा—१८४ आत्मव्याप्ति टीका

झार बंदकर घरमे रहनेवाला बाहिरी उपद्रवोसे पीडित नहीं होता, ऐसे ही निज स्वरूपमे स्थित ज्ञानीके स्वरूपमे कर्मका प्रवेश नहीं होता, यही सवर है ॥१२९॥

इस भेदविज्ञान की कब तक भावना करनी चाहिए ?

भाष्येद्

भेदविज्ञानमिदमच्छिन्नधारया ।

तावत् यावत् पराक्युत्वा ज्ञानं ज्ञाने प्रतिष्ठते ॥१३०॥

अन्वयार्थ—(इदं भेदविज्ञानम्) इस भेदविज्ञानकी (तावत्) तबतक (अच्छिन्नधारया) लगा-तार धारा प्रवाह रूपसे (भाष्येत्) भावना करे (यावत्) जबतक (ज्ञानं) स्वय अपना ज्ञान (परात्) रागादि विकारी भावोसे (क्युत्वा) भिन्न होकर, (ज्ञाने प्रतिष्ठते) अपने स्वरूपमे प्रतिष्ठित हो जाता ॥१३०॥

भाषार्थ—जिस भेदविज्ञानका स्वरूप पहिले प्रतिपादित किया है, उसकी बार-बार भावना करनी चाहिए । अर्थात्—मेरा आत्मा रागादि विकारी भावोसे सर्वथा भिन्न है । रागादि मेरे स्वरूपमे नहीं है, वे अनादिकालसे कर्मके निमित्तसे उत्पन्न, मेरे वैभाविकभाव है, स्वभाव नहीं । ज्ञान मेरा स्वभाव है । वह स्वभाव अनाद्यनन्त है । नित्य है । अविनाशी है । वह जब रागादिकी भूमिकामे उतरता है तब विकारी होता है । सो वस्तुतः वह स्वयं राग स्वरूप नहीं है । ज्ञानसे भिन्न स्वभाव होनेसे, रागादि चैतन्यभावसे भिन्न है, ऐसा बार-बार चिन्तन करनेसे अपनी शुद्धात्माका बोध होता है । रागादिसे भिन्न आत्माका स्वाद अनुभवमे लाना चाहिए । ऐसा करते-करते आत्मा अपने ज्ञान स्वभावमे रम जायगी । तथा विकार नष्ट हो जायगा । यही शुद्धात्माकी उपलब्धि है, अर्थात् पूर्ण शुद्धात्म परिणति है ।

(१५१) प्रश्न—क्या भेद विज्ञान भी छोड़ने लायक है, जो उसकी भावना सशर्त बताई गई है ?

उत्तर—अवश्य । वह भी एक विकल्प है, जो आत्माकी निर्विकल्पदशामे स्वयं छूट जाता है । जब तक ऐसी दशा न हो तब तक उसकी भावना करनी चाहिए ।

(१५२) प्रश्न—जो छोड़ना पड़ेगा उसे धारण ही क्यों करना चाहिए ?

समाधान—भेदविज्ञान उपायभूत है, आत्मा उपेय है । उपेयकी प्राप्ति पर उपाय स्वयं अनावश्यक होनेसे छूट जाता है । किन्तु जो उपायको पकड़ेगा ही नहीं, वह उपेयको कैसे प्राप्त कर सकेगा ? वह तो सदा ससारी ही रहेगा ॥१३०॥

बन्ध और मोक्षका हेतु क्या है इसका विवरण—

भेदविज्ञानतः सिद्धाः सिद्धा ये किल केचन ।

अस्यैवाभावतो बद्धा बद्धा ये किल केचन ॥१३१॥

अन्वयार्थ—(ये केचन किल सिद्धाः) जो अभी तक सिद्धावस्थाको प्राप्त हुए हैं, वे (भेद-विज्ञानतः सिद्धाः) परद्रव्यो से भिन्न आत्मज्ञानसे सिद्ध हुए हैं, तथा (ये केचन किल बद्धाः) जो अभी तक ससारमे बद्ध हैं, संसारमे हैं, वे (अस्यैवाभावतो) इस भेदविज्ञानके अभावसे (एव) ही (बद्धाः) बंधे हैं ॥१३१॥

भाषार्थ—अनादि कालसे ही ससारी प्राणी परद्रव्यके साथ, तथा परनिमित्तजन्य विकारी भावोंके साथ, अपनी एकताके भ्रमके कारण, ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म तथा रागादि भावकर्म, और

शरीरादि नोकमंसे बन्धनको प्राप्त है। अनादि कालसे आजतक जो जीव ससार बन्धनसे छूटे हैं, और सिद्धावस्थाको प्राप्त हुए हैं, वे इसी भेदविज्ञानके बलपर अपने उक्त प्रकारके भ्रमको तोड़कर, उन बन्धनोसे छूट कर मुक्त हुए हैं। अतः अनादि कालीन दृढ़तम बन्धनको तोड़कर मुक्त होनेमें, सबसे प्रधान और मुख्य अथवा एक मात्र कारण, देह आदि के राग और आत्माने भेदविज्ञान ही है ॥१३१॥

यह भेदविज्ञान आत्माका स्वरूप है अतः स्वरूपबोध ही आत्माकी मुक्तिका हेतु है—

भेदज्ञानोच्छलनफलनाच्छुद्धतत्त्वोपलम्भा-

द्रागग्रामप्रलयकरणात्कर्मणां सवरेण ।

बिभ्रस्तोष परमममलालोकमभ्लानमेकं

ज्ञानं ज्ञाने नियतमुचितं शाश्वतोद्योतमेतत् ॥१३२॥

अन्वयार्थ—(भेदज्ञानोच्छलनफलनात्) भेद ज्ञानके उछालके अभ्याससे (शुद्धतत्त्वोपलम्भात्) जब शुद्ध तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति हुई, तब तत्त्वाभ्यासमें (द्रागग्रामप्रलयकरणात्) रागादि विकारोका अभाव हुआ, और रागादिके अभावसे (कर्मणां सवरेण) नवीन कर्मोंके आगमनका अभाव हुआ, उस सवरके कारण, (तोष बिभ्रत्) सन्तोष या आनन्दको धारण करने वाला, (परमम्) श्रेष्ठतम (अभ्लानम्) स्वच्छ (अमलालोकम्) निर्मल प्रकाश स्वरूप, (एकं) रागादि रहित शुद्ध स्वरूप, (ज्ञाने नियतम्) अपने स्वरूपमें ही नियत, (शाश्वतोद्योतम्) निरन्तर जिसका प्रकाश रहेगा, ऐसा (एतत् ज्ञान उचितम्) यह शुद्ध चैतन्यका अनुभव प्रकट हुआ ॥१३२॥

भावार्थ—भेदविज्ञान अनादि कालीन मूर्छाको दूर करता है, परमे निजत्वके भ्रमको दूर करता है। निजके स्वरूपका बोध कराता है। जिन जीवोंने प्रयत्न पूर्वक भेदविज्ञान प्राप्त कर बार-बार उसका अभ्यास किया है, उन्हें सदा काल स्थिर रहने वाले अपने शुद्ध आत्म तत्त्व की उपलब्धि होती है। अपने स्वरूपका बोध होने पर, अपनेसे भिन्न स्वरूप जो रागादि उनका स्वयं प्रलय, अर्थात् नाश हो जाता है। तात्पर्य यह कि आत्मा अपने ज्ञान स्वरूपमें जब प्रवेश करता है, तब रागादिकी उत्पत्ति ही नहीं होती।

रागादि भावोंके अभावमें नवीन कर्मोंका बन्ध भी रुकता है,^१ तथा उदयागत कर्म भी विफल होते हैं। वे नवीन कर्मोंके आस्रवमें कारणभूत नहीं होते। फलतः कर्मोंका सवर होता है। सवर होनेसे आत्मज्ञानका उदय होता है। अर्थात् अपना ज्ञान शुद्ध होकर निर्मल आत्मप्रकाश फैलता हुआ अपनेमें रहता है, फिर अन्यत्र गमन नहीं करता, न विकारी होता है। ऐसा ज्ञान ही केवलज्ञान स्वरूप बनता है, और यही मुक्तिका हेतु है। सारांशमें यह सब महिमा भेदविज्ञानकी है, अतः उसे प्राप्त कर उसका निरन्तर अभ्यास करना चाहिए।

(१५३) प्रश्न—जब आत्मा सदा ज्ञानस्वभावी है, और रहेगा, तब उसकी प्राप्ति तो उसे है ही। भेदज्ञान हो या न हो, उसका स्वरूप तो उसके पास ही है, अतः उपलब्धि स्वयं है ही, तब भेदज्ञान से उपलब्धि होती है, इसका क्या अर्थ है ?

१ रागादिरूप भावास्रवण बिना अस्तिस्वमात्रेण, उदयमात्रेण वा, इव्यप्रत्यया सम्यग्दृष्टेर्बन्धहेतवो न भवन्ति
—सम्यसार गाथा १७७-१७८ तात्पर्यवृत्ति टीका.

समाधान—है तो ऐसे ही, तथापि समीप होने पर भी उसका भान नहीं था। परमें निज-को ढूँढ़ता था। इसी भ्रमके कारण सर्वत्र भूला-भूला भटकता था। जब भेदविज्ञानने उसे दरशाया कि कहाँ भटकता है ? तेरा स्वात्मा तेरे भीतर है, तब अपने स्वरूपको पाकर भटकना छूट गया। यही स्वात्मोपलब्धि है तथा यही संसारसे मुक्ति है।

जैसे कोई मनुष्य अपने वस्त्रको जिसमें उसके रत्न बँधे थे, कन्धे पर टाँग कर उसे भूल गया, और सर्वत्र अपना वह वस्त्र ढूँढ़ता फिरा। पड़ोसमें भी सबसे पूछा पर किसीने भी उसके वस्त्र पर ध्यान नहीं दिया। अतः उसका भ्रम दूर न हो सका। वह सर्वत्र रोता चिल्लाता दुखी हुआ फिरता रहा। किसी विवेकीने पूछा कि भाई क्यों रो रहा है ? तब उसने कहा कि मेरा वस्त्र खो गया। उसने मेरे रत्न बँधे थे। तुम उसे ढूँढ़ दो, तुम्हारा बड़ा उपकार होगा।

विवेकीने कन्धे पर टाँगे वस्त्रकी ओर उसे सकेत किया। उसने कन्धे पर वस्त्र देखकर अपनी निधि पा ली और बहुत प्रसन्न हुआ। उस विवेकीके चरणोमें पड़ गया और कहने लगा कि तुम परम उपकारी हो। मेरी गई हुई सम्पत्ति बता दो अन्यथा वह तो चली गई थी। तब विवेकीने कहा कि भाई ! वह तो तुम्हारे पास थी, तुम्हें खो जानेका भ्रम था, इससे भटके-भटके फिरते थे। इससे उसे समाधान होता है। फिर वह सदाके लिए अपनी निधिकी रक्षामें सावधान हो जाता है।

इसी प्रकार अपना स्वरूप अपनेमें है, अनादि काल से जीव उसे भूला है, और सर्वत्र अपनापन खोजता फिरता है। परपदार्थोंमें अपनापन मान कर भी वे कभी अपने नहीं बने, इसीसे दुखी था। विवेकी गुरुने जब आत्माका परसे भेदविज्ञान कराया, तब उसे निज-परका भेदविज्ञान उत्पन्न हुआ। गुरुके चरणोमें नत होकर बोला कि—आपने मेरी निधि दरशायी। तब मदगुरु कहते हैं कि भाई, मेरा उपकार मानना तो मात्र व्यवहार है। परमात्ममें तो तेरी निधि तेरे पास थी। मूढ भ्रमज्ञानसे उसे नहीं देख पा रहा था। अब मुझे भेदज्ञान हुआ, निज-परकी परख आई, तो निज निधिका, जो तेरे ही पास थी, दशन हुआ, उसकी प्राप्ति हुई। यही निज तत्त्वकी प्राप्ति है।

(१५४) प्रश्न—यदि उदयागत कर्म, जीवके द्वारा ज्ञानभावका आलम्बन करने पर, विफलताकी प्राप्त हो जावे तो इसका इतना ही अर्थ है कि वे फल न दे सके। पर नवीन कर्मका आगमन कैसे रहेगा ? वह तो ससारिके प्रविसमय होता ही है।

समाधान—अवश्य होता है, पर होता है जीवके विभावभाव रूप परिणमनके कारण। यदि जीव अपने स्वभावमें रहे, विभाव रूप न परिणमे, तो ऐसे ज्ञानी जीवके बन्धके कारणोंका अभाव होनेसे, नवीन कर्मका उसे बन्धन नहीं होता।^१ ये निर्जरा और सबर ही ससार दशासे ऊपर उठाते हैं। कर्मोंका आगमन न होनेसे और पुरातन कर्मोंके विफल हो कर निर्जराको प्राप्त होनेसे, आत्मामें स्वयं सन्तोष या सुखकी उत्पत्ति होती है। यह समता भाव ही केवलज्ञानके उदयका कारण होता है, जो सदा काल शाश्वत प्रद्योतमान है ॥१३२॥

ॐ इति सवराधिकारः ॐ

•

१ समयसार गाथा १७७-१७८ की तात्पर्यवृत्ति टीका देखिये।

□ निर्जरा अधिकार □

निरावरण ज्ञानज्योति रागादि विकारी भावसे आच्छादित नहीं होती—

रागाद्यास्रवरोधतो निजधुरां धृत्वा परः संवरः

कर्मागामि समस्तमेव भरतो दूरान्निरुन्धन् स्थितः ।

प्राग्बद्धं तु तवेव बन्धमधुना व्याजृम्भते निर्जरा

ज्ञानज्योतिरपावृतं न हि यतो रागादिभिर्मूर्च्छति ॥१३३॥

अन्वयार्थ—(परः संवरः) पूर्वप्रकरणमे कथित उत्कृष्ट संवरभाव, (रागाद्यास्रवरोधतः) रागादि आस्रवभावका प्रतिपक्षी होनेसे, उसे रोकता है तथा (निजधुरां धृत्वा) अपनी धुराको आगे धारण करके (आगामि समस्तमेव कर्म) आगामी आनेवाले सभी कर्मोंको, (दूरात् भरतः निरुन्धन् स्थितः) दूर से ही अत्यन्त रूपसे रोकता हुआ खड़ा है। ऐसी स्थितिमें (निर्जरा) निर्जराभाव, (प्राग्बद्धं तु तवेव) पूर्व समयमे बांधे उन कर्मोंको (बन्धु) नष्ट करनेके लिए, (अधुना) इस समय (व्याजृम्भते) प्रकट हो रहा है। (यत्) क्योंकि (अपावृतं ज्ञानज्योतिः) निरावरण ज्ञानज्योति, अर्थात् रागादि कर्मके सम्पर्कसे रहित आत्मस्वरूप, (रागादिभिर्मूर्च्छति) फिर रागादि विकारी भावोंके द्वारा मूर्च्छित नहीं होता ॥१३३॥

भावार्थ—संवरका अर्थ ही यह है कि रागादि आस्रवभावका अभाव हो। जब आस्रवभावका अभाव होता है तो आगामी बन्धयोग्य कर्म दूरसे ही रुक जाते हैं। बिना रागादिभावके वे आत्माके समोप ही नहीं आ सकते। संवरकी ऐसी उत्कृष्ट स्थिति होनेपर, निर्जराभाव पुरातन बाँधे हुए कर्मोंको नष्ट करनेके लिए स्वयं प्रकट होते हैं। अर्थात् संवरके होनेपर पुरातन कर्म जो उदयमे आते हैं, वे निष्फल होकर क्षर जाते हैं। संवरभावके व निर्जराभावके कारण आत्मा का आवरण रहित निर्मलज्ञान, फिर रागादिभावासे मूर्च्छाको प्राप्त नहीं होता, अर्थात् इस स्थितिमे आत्मा अपने स्वभावको मूलकर विभावरूप परिणत नहीं होता ॥१३३॥

कर्मोदयका भोगनेवाला ज्ञानी, बन्धको प्राप्त नहीं होता यह दिखाते हैं—

तज्ज्ञानस्यैव सामर्थ्यं विरागस्यैव वा किल ।

यत्कोऽपि कर्मभिः कर्म भुञ्जानोऽपि न बध्यते ॥१३४॥

अन्वयार्थ—(यत् क अपि) जो कोई भी भग्यप्राणा भग्यदृष्टिजीव (कर्म भुञ्जानः अपि) — कर्मके उदयका फलोपयोग भोगता है, तथापि (कर्मभिः न बध्यते) वह कर्मके बन्धनको प्राप्त नहीं होता, (तत् ज्ञानस्य एव सामर्थ्यम्) वह आत्मज्ञानकी ही सामर्थ्यके कारण है। (वा) अथवा (विरागस्य एव) वीतरागभावकी ही (किल सामर्थ्यम्) निश्चयसे सामर्थ्य है ॥१३४॥

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जीवोंके भी, समय-समय कर्मका उदय आता है, और मिथ्यादृष्टि जीवों के भी समय-समय कर्मका उदय आता है। ऐसी समानता होनेपर तत्काल सुख-दुःख आदि फलोंको

भी दोनों भोगते हैं, तथापि मिथ्यादृष्टि जीव, सुख-दुःखादि फलोपभोगके समय, रागद्वेषादि परिणामोके कारण, पुनः नवीन-नवीन कर्मके बन्धन बाँधता है। किन्तु सम्यग्दृष्टिजीव सुख-दुःखरूप फलोपभोग, कर्मके उदयमे भोगता है, पर उनमे राग-द्वेषादिरूप सकलेश परिणाम नहीं करता, अतः कर्मके बन्धनको प्राप्त नहीं करता। अतः सदा तत्त्वज्ञान तथा वैराग्यकी भावना रखनी चाहिए। ऐसा करनेपर नवीन कर्मबन्ध तो नहीं होगा तथा पुरातन जो उदयमे आयेंगे वे कटेंगे ही, अतः संवर पूर्वक निर्जरा होगी।

(११५) प्रश्न—ऐसा सुना जाता है कि “सम्यक्स्वीके भोग निर्जरा के हेतु हैं”। क्या यही बात आप यहाँ कहना चाहते हैं? तब तो सम्यक्स्वीजीवको विषयकी विरक्ति होकर साधु बनने, अथवा चारित्र्य पालनेकी कुछ भी जरूरत नहीं है। क्योंकि इसके विषयभोग, उसे बन्धके कारण न होकर संवर निर्जराके कारण हैं। अतः विषयभोगसे ही निर्जराकर बिना चारित्र्यके भी उसे मुक्ति प्राप्त हो जायगी।

समाधान—ऐसा नहीं है। सम्यग्दृष्टि सुखरूप कर्मोदयको कर्मफल मानकर उसे उपादेय नहीं मानता, अतः उसे विषयजन्य सुख भी विषयजन्य प्रतीत होते हैं। उसको यह विषय विरक्ति ही उसे कर्मका संवर कराती है। भोग संवर निर्जरास्वरूप नहीं है, किन्तु भोगोके प्रति अवधिभाव संवर निर्जराका कारण है।

(११६) प्रश्न—इस प्रकरणमे भोगका अर्थ क्या पचेन्द्रियके विषयोका भोगोपभोग नहीं है? यदि नहीं है तो क्या अर्थ है?

समाधान—‘भोग’ का अर्थ इस प्रकरणमे कर्मदण्डका भोगना है। वह सातारूप पुण्यकर्मोदयजन्य भी होता है, और असातारूप पापोदयजन्य भी होता है। सम्यग्दृष्टिकी दृष्टिमे दोनों दण्ड स्वरूप हैं, अतः वह दोनोंको स्वीकार नहीं करता। मिथ्यादृष्टि जीव पुण्यजन्य दण्डको दण्ड न मानकर, उससे अपना लाभ मानकर, प्रसन्न होता है, और पापजन्य स्थितिको अनिष्ट मानकर दुःखी होता है।

(११७) प्रश्न—तो क्या पुण्यपापके उदयमे साता-असातारूप, अर्थात् सुख-दुःखरूप, परिणाम सम्यक्स्वीके नहीं होता? पुण्यपापका फल सुख-दुःख है ऐसा शास्त्रोका कथन है। क्या सम्यग्दृष्टि उस कथनको विपरीत बना सकता है?

समाधान—कथन आगमका सत्य है, अतः पुण्यपापके उदयमे सुख-दुःख, सम्यग्दृष्टि व मिथ्यादृष्टि दोनोंको समानरूपसे होते हुए भी, सम्यग्दृष्टि दोनों स्थितियोंमे समभावी है, राग-द्वेष नहीं करता, अतः समताभावके कारण अबन्धक है। इसके विपरीत मिथ्यादृष्टि विषमभावके कारण रागी-द्वेषी बनकर कर्मबन्ध करता है। सम्यग्दृष्टि उदयागत कर्मजन्य सुख-दुःखका मात्र शायक है।

दृष्टान्त द्वारा इसे स्पष्ट करते हैं—

जैसे कोई अपने पड़ोसमे रहनेवाले व्यक्तिकी सभी गतिविविधियोंको जानता है। उसे प्रतीत है कि पड़ोसी जूबा खेलता है, सेकडो रुपया प्राप्त करता है पर अग्रभीत रहता है, तथा दूसरा पड़ोसी सज्जन है, व्यसनी नहीं है अर्थात्भावमे है, तथापि प्रसन्न रहता है। दोनोंकी स्थितियोंका वह

जानकार है, तथापि उसे न एकके लाभका हर्ष है, न दूसरे पड़ोसीके अर्थाभावके कष्टका वह अनुभव करता है। अपने-अपने कर्मका फल सब भोगते हैं, और भोगेंगे, ऐसा वह जानता है। जुआको वह हानिकर मानता है, तथा दूसरे पड़ोसीकी सज्जनताका समर्थक है। तथापि दोनोंके प्रति समभाव है। जैसा सुख दुःख प्रसन्नता अप्रसन्नताका अनुभव, दोनों पड़ोसी करते हैं, वैसा वह नहीं करता। तथापि जायक मात्र है। इसी प्रकार अपनी ही सुख दुःख अवस्थामे ज्ञानी हर्ष विषाद न कर, समभावी रहता है—अतः अबन्धक है।

(१५८) प्रश्न—ऐसा तो ससारमे देखा ही नहीं जाता कि अपनी सुख दुःख अवस्थामे कोई समता भाव रख सकता है। दृष्टान्त आपका ठीक नहीं है। वह तो पड़ोसीकी बात है। उन पर बीतती है, अपने पर नहीं। पर ये कर्मोदय जन्य सुख दुःख तो स्वयं उस एक व्यक्ति पर बांते हैं, तब वह समता भावी कैसे रह सकता है ?

समाधान—सुख दुःख कर्मोदय जन्य अवस्थाएँ हैं—ये विकारी अवस्थाएँ हैं, नाशवान् हैं, अतः सम्यक्त्वी इन बदलती हुई अवस्थामें आसक्त नहीं होता। वह पर्यायदृष्टिको ओझल कर, अपने अखण्ड आनन्द तथा चैतन्य स्वरूप आत्मा पर दृष्टि रखता है, अतः दुःखी सुखी नहीं होता।

(१५९) प्रश्न—एक ही व्यक्ति पर बीतने वाली विविध घटनाओमे समता भावका दृष्टान्त बताइए ?

समाधान—बहुरूपिया नाना वेष स्वयं धरता है। नाटकका पात्र कभी राजा और कभी रकका वेष रख कर रंगमंच पर आता है। जब जो वेष रखता है, तब उस वेषकी पूरी भूमिका निभाता है, तथापि 'मैं कौन हूँ' उसे नहीं भूलता। इसीसे राजाके वेषमें, यथार्थ रूपमे, उन्मत्त नहीं होता, और रकके वेषमे, यथार्थ रूपसे, रोता नहीं है, क्योंकि मैं क्या हूँ इसका बोध होनेसे वह दोनों अवस्थाओमे समभावी है।

इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि ज्ञानी जीव, संसारकी विविध दशाओको, कर्मोदयकी स्थितिमे होनेवाले विविध वेष ही मानता है। द्रव्यदृष्टिसे आत्माका स्वयंका क्या स्वरूप है इसका उसे बोध है। अतः अपने आत्मानुभवनके कारण वह समभावी रहता है, तथा उन कर्मोदयजन्य स्थितियोंमे दोनोंसे विरागी रहता है। यह "आत्मज्ञान" तथा कर्मजन्य स्थितियोंमें "विराग" ये दोनों ही ससारसे छुड़ाने वाले हैं, अतः वह अबन्धक है। उसका यह कर्मदण्डका भोग, निर्जराका ही कारण है।

(१६०) प्रश्न—सुख दुःख हो रहे हैं, और वे मेरे नहीं हैं ऐसा मानना क्या सच है ? यदि नहीं, तो सम्यग्दृष्टि सत्य लोकमे नहीं है, काल्पनिक जगत्मे है। सत्यसे इनकार करनेवाला सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकता है ?

समाधान—सम्यग्दृष्टि सत्य को ही स्वीकार करता है। सुख दुःख मुझमे ही हैं ऐसा जानता है, तथापि वह उनमे भूलता नहीं। मिथ्यादृष्टि ही पर निमित्त जन्य अवस्थाओको अनुभव कर, उन्हें ही आत्मस्वरूप मान, हर्ष विषाद करता है। वह पर्याय विमूढ़ है, अनात्मज्ञ है, अतः दुःखी है। ज्ञानी आत्मज्ञ है, अतः पर्यायको स्वीकार करके भी उसमे मोहित नहीं होता।

(१६१) प्रश्न—सम्यक्त्वी जीव रागादिभाव नहीं करता, अतः अबन्धक होनेसे संवरको प्राप्त है, यह तो बात समझमे आई, पर वह पुरातन कर्मकी निर्जरा करने वाला है यह कैसे सिद्ध है ?

समाधान—पूर्वबद्ध कर्म समय-समय पर उदयमें आते हैं और मिथ्यादृष्टि जीव उनके उदयमे रागी द्वेषी विकारी होता है—यह प्रक्रिया सदासे आ रही है। उदयागत कर्म जीवके रागी बननेका निमित्त है। यदि उस निमित्तको अवलम्बन कर जीव रागी बना तो उदयकी सफलता है। उदयागत कर्म फलदानमे निमित्त बनकर स्वयं आत्मासे पृथक् हो जाता है, अथवा कर्मरूप पर्याय त्याग अकर्म-रूप पर्यायको प्राप्त करता है। इसे ही निर्जरा कहते हैं। सविपाक निर्जरा और अविपाक निर्जरा ऐसे दो भेद निर्जराके हैं। स्थिति पूर्ण होने पर उदयकालको प्राप्त कर्म जब निर्जरित होता है उसे सविपाक निर्जरा कहते हैं तथा जो कर्म उदयावस्थाके कालको प्राप्त नहीं हैं, वे तप आदिके कारण असमयमे भी निर्जीर्ण होते हैं इसे उदीरणा कहते हैं। यही अविपाक निर्जरा है।

सम्यक्त्वी जीव उदयागत कर्मको अर्थात् उसके सुख दुःख रूप फलको भोगता है तन्निमित्तभूत पचेन्द्रियोके शुभाशुभरूप फलोको भोगता है। तथापि भोगते हुए भी हर्ष विषादरूप सकलेश परिणाम नहीं करता, उन्हें अपने स्वरूपसे भिन्न मानता है, अतः अबन्धक अर्थात् संवारक है।

इस संवारक स्थितिमे होने वाली कर्म निर्जरा ही सच्ची निर्जरा है। इस तरह संवरका स्वामी सम्यक्त्वी निर्जरा भी अवश्य करता है।

(१६२) प्रश्न—इसका क्या कारण है कि सम्यक्त्वी जीव कर्मोदयजन्य स्थितिमे सुख दुःख भी भोगता है पर हर्ष विषाद नहीं करता है। क्या ऐसा कभी सम्भव है ?

समाधान—अवश्य सम्भव है। सम्यक्त्व परिणामके साथ अनन्तानुबन्धी आदि जितनी कषायोका जिस गुणस्थानमे अभाव होगा उतनी-उतनी विरागता बढ़ेगी। विरागता पचेन्द्रियोके विषयोके प्रति है। विरागीका विषय भोग केवल कर्मदण्डका भोग है, क्योंकि वह उसे चाहता नहीं है।

जैसे किसीको जेलमे (कारागारमे) डाला जाय पर उसे कारागारमे रुचि नहीं है, अतः रागका अभाव है। जेलके प्रति द्वेष भी नहीं है, क्योंकि वह सभक्षदार है। जानता है कि मेरे अपराधका यह फल है, इसे भोग लेना ही श्रेयस्कर है। अथवा किसी धनी व्यक्तिके घर कोई अतिथि आया। उसे सब प्रकार वहाँ सुख सुविधा है। तथापि परधरमे उसे रुचि नहीं है अतः वह उन पराधीन सुखोको भी हेय मानता है और अवसर पाकर उन्हें छोड़कर अपने घर चला जाता है।

इसी प्रकार सम्यक्त्वी जीव पचेन्द्रियोके विषयजन्य सुख दुःखको हेय मानता है उनमे अनुरक्त नहीं होता। इससे वह कर्मदण्डको अरुचिपूर्वक भोगनेसे नवीन बन्ध नहीं करता और उस कालमे उदयागत कर्म तो निर्जरता ही है, ऐसा स्वभाव है। वह फिर पुनः आत्मामे टिक ही नहीं सकता। अतः संवर पूर्वक निर्जरा सम्यक्त्वीके पाई जाती है।

जैसे विष भक्षण करने वाला मृत्युको प्राप्त होता है। संपदशको प्राप्त व्यक्ति भी मृत्युको प्राप्त होता है। तथापि विषमारक औषधि यदि वह सेवन करे तो विष व्याप्त होने पर भी,

दोनो मृत्युको प्राप्त नहीं होते । इसी प्रकार सम्यक्स्वी जीव विषयतुल्य पंचेन्द्रियोके भोग भोगते भी आत्मज्ञान तथा वैराग्यके बलसे विषय विषयके विकारको प्राप्त नहीं होता ॥१३४॥

जो अरुचि पूर्वक विषय सेवन करता है वह असेवनकर्ता ही है—

नाह्नुते विषयसेवनेऽपि घत्, स्वं फलं विषयसेवनस्य न ।

ज्ञानवैभवविरागताबलात्, सेवकोऽपि तवसावसेवकः ॥१३५॥

अन्वयार्थ—(ना) विरागी पुरुष (विषयसेवनेऽपि) पंचेन्द्रियोके विषयोके सेवन करने पर भी (विषयसेवनस्य स्वं फलं) विषय सेवनका फल जो कर्मबन्ध है, उस फलको (न अह्नुते) प्राप्त नहीं होता है । इसका कारण यह है कि वह (ज्ञानवैभवविरागताबलात्) अपने आत्मज्ञानके सम्पूर्ण वैभवको लक्ष्यमे रखे है तथा पर द्रव्योके प्रति जिनका उपभोग करता है उनके प्रति विरागी है अर्थात् रुचिमान नहीं है । इस शक्तिके कारण वह (सेवक अपि) सेवन करते हुए भी (असौ तत् असेवकः) उनका सेवन करने वाला नहीं है ॥१३५॥

भाषार्थ—सामान्य ससारो जीव कर्मके उदयमे विभाव रूप परिणमन कर, कर्म बंधनको प्राप्त हो जाता है । परन्तु ज्ञानी पुरुषकी रुचि अपने आत्मवैभवको प्राप्त करनेकी है, विषय प्राप्ति की नहीं है । विषयोके प्रति अरुचि है, अतः इस आत्मज्ञानकी रुचि तथा परके प्रति अरुचिके बल पर ही वह सबर तथा निर्जरा करता है । वह यदि परवशतासे कर्मोदयजन्य फल भोगता भी हो तो भी वह उसका सेवन करने वाला नहीं है । क्योंकि वह उन्हे अरुचिपूर्वक भोगता है ॥१३५॥

(१६३) प्रश्न—भोगनेवाला रुचिपूर्वक नहीं भोगता, करनेवाला रुचिपूर्वक नहीं करता, ऐसी बात समझमे नहीं आती । जगत्मे ऐसी बात नहीं देखी जाती किन्तु हमके विपरीत ही देखनेमें आती है ।

समाधान—ज्ञानी शुभाशुभकर्मका उदय भोगता है वह उसके लिए कर्मका दण्ड है । दण्ड कोई रुचिपूर्वक नहीं भोगता । इसी प्रकार जो कार्य परवश, इच्छाके विरुद्ध, करने पड़ते हैं उन्हे कोई रुचिपूर्वक नहीं करता, किन्तु उसे करना पड़ता है । जैसे किसी व्यापारीकी दुकानपर एक सेवक है, वह उस दुकानका सब काम करता है, पर दुकानका स्वामी न होनेसे उसके लाभ हानिके फलका भोक्ता नहीं होता । इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि कर्मोदयजन्य स्थितिको भोगता है पर उसे उसमें आत्मीय बुद्धि नहीं है, अतः उन विकारोका स्वामी न होनेसे उनके फलस्वरूप कर्मोंका बन्धन नहीं करता । मिथ्यादृष्टिजीव कर्मोदयजन्य सुख-दुःखमे तथा तत्साधनभूत परिकर मे निजत्व बुद्धि द्वारा उनका स्वामी बनता है, अतः तत्फलस्वरूप कर्मबन्ध भी करता है ॥१३५॥

सम्यग्दृष्टिको नियमसे ज्ञान और वैराग्यशक्ति होती है—

सम्यग्दृष्टेर्भवति नियतं ज्ञानवैराग्यशक्तिः

स्वं वस्तुत्वं कलयितुमयं स्वान्यरूपाप्तिमुक्त्या ।

यस्माद् ज्ञात्वा व्यतिकरमिव तत्स्वतः स्वं परं च

स्वस्मिन्नास्ते विरमति परात् सर्वतो रागयोगात् ॥१३६॥

अन्वयार्थ—(सम्यग्दृष्टेः) सम्यक्स्वीके (ज्ञानवैराग्यशक्ति) आत्मानुभवनकी तथा परके प्रति विरागकी शक्ति (निघर्त भवति) निश्चयसे प्राप्त होती है। अतएव (स्वान्धरूपापिमुक्त्या) स्वरूप की प्राप्ति तथा अपनेसे भिन्न जो पररूप उनकी मुक्ति अर्थात् त्यागसे (स्वं वस्तुस्वं) निजवस्तुको (कलयितुम्) प्राप्त करनेके लिए (स्वं परं च द्वयं) स्व तथा पर इनको (तत्त्वत व्यतिकर ज्ञात्वा) यथार्थमे भिन्न-भिन्न जानकर (स्वस्मिन् आस्ते) निजमे ही अपनी स्थितिको बनाता है तथा (परात् रागयोगात्) परके निमित्तसे होनेवाली समस्त रागादि परिणतिसे (विरभति) विरक्त होता है ॥१३६॥

भाषार्थ—सम्यक्स्वी जीवको मिथ्यात्व कर्मके उपशमादिसे आत्मानुभवनकी शक्तिरूप सम्यग्दर्शन गुणकी प्राप्ति हुई है तथा आत्मभिन्न पर पदार्थ अनुपादेय है ऐसी श्रद्धाके कारण, परके प्रति विराग हुआ है, अतः ये दोनों ज्ञान-वैराग्य शक्तियाँ उमे नियमसे प्राप्त होती हैं।

यही कारण है कि वह स्वरूपकी प्राप्ति तथा पररूपके त्यागकी शक्तिके द्वारा, अपने स्वरूपको प्राप्त करनेके लिए, स्व और परका भेद स्पष्टरूपसे जानकर, अपनी शुद्धात्मामे ही निवास करता है तथा कर्मोदयजन्य रागादि विकारोसे विरक्त होता है।

(१६४) प्रश्न—उनसे विरक्त होनेका क्या उपाय है ?

समाधान—सम्यग्दृष्टिको जब कर्मोदयसे पुण्य पापका फलभोग करना पड़ता है तब वह ऐसा विचारता है कि ये कर्मके विपाक हैं तथापि मेरा स्वभाव नहीं हैं। मेरेमे हैं, पर ये परजन्य विकार हैं। मेरा आत्मा अखण्ड चैतन्य आनन्दका पिण्ड है। मैं तो इन सब स्थितियोंका ज्ञान कर रहा हूँ अतः इनका ज्ञायक मात्र हूँ, वही मेरा स्वभाव है।

(१६५) प्रश्न—यद्यपि कर्म पुद्गल है तथापि उसके उदयमे जो विकार होते हैं वे आत्मसत्तामे होते हैं। जो अपनी सत्तासे भिन्न नहीं किये जा सकते उन्हें अपने न माननेका क्या अर्थ है ? आप मानो या न मानो—हैं तो वे जीवमे। अतः जीवकी सत्तासे अभिन्न होनेके कारण जीवके ही हैं। पुद्गल द्रव्यमे ये विकारीभाव नहीं पाये जाते, अतः आत्माके साथ अन्वय व्यतिरेक होनेके कारण आत्मासे ये भिन्न हैं ऐसी मान्यता यथार्थ नहीं है, काल्पनिक है, असत्य है। और ऐसी असत् कल्पनाको रखने वाला सम्यग्दृष्टि व सम्यग्ज्ञानी माना जावे यह नितान्त विरुद्ध है। धर्ममे ऐसी बातोंका क्या स्थान है ?

समाधान—इसमे सन्देह नहीं, कि कर्म पुद्गल है, और उस कर्मके उदय कालमे ही जीव रागी द्वेषी आदि विकार भावको प्राप्त करता है। ये विकार जीवकी सत्तामे हैं, पुद्गलमे ये विकार नहीं होते। तथापि पर द्रव्यभूत कर्मोदयके बिना रागादि नहीं होते, अतः ये जीवके स्वभाव नहीं हैं, ऐसा ज्ञानी जानता है। यह असत् कल्पना नहीं है बल्कि सत्य बात है। परनिमित्त जन्य विकारी भावोंको निज भाव मानना यह असत्कल्पना है। अतः सम्यग्दृष्टि कर्मोदय जन्य विकारी दशामे भी अपने स्वरूपको नहीं भूलता, उसे देखता है। तथा परकी भी यथार्थस्थितिको देखता है। अतः वह अवश्य ही सम्यग्दृष्टि व सम्यग्ज्ञानी है।

(१६६) प्रश्न—इस प्रकार जान लेनेसे, कि रागादि मेरे स्वभाव नहीं हैं क्या रागादि आत्मासे दूर हो जाते हैं। मेरे धरमे सर्प है, इतना जान लेनेसे क्या सर्पका खतरा दूर हो जाता है ?

समाधान—नहीं, जान लेनेमात्रसे न खतरा दूर होता है, और न रागादि दूर हो जाते

हैं। किन्तु यह जानकर वह अपनेमें रागादिभावोको हेय समझकर अपनेसे दूर करता है, और अपने ज्ञानस्वभावको न छोड़ूँ, विकारी न बनूँ, इसका प्रयत्न करता है, तब रागादिसे दूर हो जाता है।

ज्ञान लेनेमात्रसे आत्मस्थिति प्राप्त नहीं होती, तो भी आत्मस्थिति ज्ञाता-पुरुषकी ही होगी। अज्ञानी तो परके साथ अपनी सत्ताका मेल मानकर उसे दूर करनेकी चेष्टा ही नहीं करता, अतः वह विकारका त्यागी भी नहीं बन सकता। यहाँ ज्ञान वैराग्य दोनों शक्तियोंके उपयोगकी बात है सिर्फ ज्ञान शक्तिपर ही जोर नहीं दिया ॥१३६॥

सम्यग्दृष्टि अबन्धक होता है ऐसा सुनकर जो उन्मत्त हो जाता है, आत्मा-अनात्माका भेद-ज्ञानी नहीं होता तो वह सम्यक्त्वशून्य मात्र अभिमानी है ऐसा कहते हैं—

सम्यग्दृष्टिः स्वयमयमहं जातु बन्धो न मे स्यात्,

इत्युत्तानोत्पलकबदना रागिणोऽप्याचरन्तु।

आलम्बन्तां समितिपरतां ते यतोऽद्यापि पापाः

आत्मानात्मावगमविरहात् सन्ति सम्यक्स्वरिक्ताः ॥१३७॥

अन्वयार्थ—(अयम् अहम्) यह मैं (स्वयं सम्यग्दृष्टिः) स्वयं सम्यग्दृष्टि हूँ। अतएव (मे जातु बन्ध न स्यात्) मेरे कर्मबन्ध कदाचित् भी नहीं होता (इति) ऐसा विचारकर (रागिणः) रागसे पगे मिथ्यादृष्टि जीव (उत्तानोत्पलकबदना) ऊपर दृष्टि उठाकर तथा मुँह फेलाकर (अपि) भी (आचरन्तु) स्वच्छन्द आचरण करें चाहे (समितिपरतां आलम्बन्तां) पचसमिति आदि रूप क्रियाओका आलम्बन करें, तथापि (आत्मानात्मावगमविरहात्) आत्मा तथा अनात्माके भेदविज्ञानके अभावमे (सम्यक्स्वरिक्ताः) वे सम्यग्दर्शनसे हीन ही हैं। (अतः अद्यापि पापाः) इसलिये इस अवस्थामे भी पापी ही हैं ॥१३७॥

भावार्थ—अध्यात्मशास्त्रमे जो ऊपर कथन किया गया है कि 'सम्यग्दृष्टि जीव पचेन्निग्रय-भोगके भोगते हुए भी कर्मबन्धको प्राप्त नहीं होता' आगमके उक्त वचनोके पूर्ण तात्पर्यको न समझनेवाले बहुतसे मिथ्यादृष्टि रागी पुरुष अपनेको 'मैं सम्यग्दृष्टि हूँ' ऐसे ऊँचा मुखकर उद्बोधित करते हैं, तथा नाना प्रकार विषय भोगोको नीति-अनीतिका विचार न करते हुए भी भोगते हैं, और "सम्यग्दृष्टि विषय भोगते भी बन्धक नहीं है" ऐसा आगम है, ऐसी व्याख्या करते हुए अपनेको कर्मबन्धसे रहित मानते हैं।

कोई लोग किंचित् बाह्य व्रताचरणरूप प्रवर्तन करते हैं और अपनेको सम्यग्दृष्टि व व्रती मानकर रागरूप आचरण करते हैं। कोई मनुष्य महाव्रत तथा समिति आदि मुनिपद योग्य व्रतोका भी आलम्बन करते हैं तथापि आत्मा व शरीरके भेदको यथार्थमे न जानते हुए भी, अपने को सम्यग्दृष्टि व मुनि मानकर बन्धरहित मान बैठते हैं।

आचार्य कहते हैं कि जिनको आत्माकी भावना नहीं है, कर्म-नोकर्म-भावकर्मसे पृथक् आत्माका अनुभव नहीं है, वे चाहे अपनेको सम्यक्स्वी कहे, व्रती श्रावक कहें, या अपनेको महाव्रती साधु कहें, पर वे सम्यक्त्वसे भी शून्य हैं। पापमुक्त ही नहीं हैं, किन्तु पापका ही संचय करते हैं।

(१६७) प्रश्न—आत्मा अनात्माका भेद तो जिनधर्ममें बहिर्मुख अनेक सम्प्रदायके लोग भी जानते हैं, तथा कहते हैं। अनपढ़ भी मृत मनुष्यको तथा जीवित मनुष्यको देखकर भेद कर लेता है। वह जानता है कि मृतमें आत्मा नहीं है, जीवितमें आत्मा है। तब ये सभी जीव सम्यग्दृष्टि कहलाए। मिथ्यादृष्टि तो कोई अज्ञानी विरले ही होगा।

समाधान—ऐसा नहीं है, सम्यग्दृष्टि हो कोई ज्ञानी विरले मनुष्य हैं। सर्वसाधारण जन आत्मा और शरीरका भेद जानकर भी आत्मा स्वयं क्या है? क्या स्वरूप है? क्या लक्षण है? यह नहीं जानते। अतः आत्मस्वरूपकी सच्ची जानकारी जबतक न हो तबतक सम्यग्दर्शन नहीं होता।

(१६८) प्रश्न—यदि ऐसा ही मान लिया जाय तो भी जैसा आत्माका आगममें स्वरूप वर्णित है वैसा तो प्रत्येक जैनागमका अभ्यासी जानता है, तब भी आप उन सबको सम्यग्दृष्टि नहीं मानते?

समाधान—आगमके कथनानुसार आत्माके स्वरूपका वर्णन आगमाभ्यासी कर सकता है। वह यह तो जानता है कि आगममें आत्माका यह स्वरूप लिखा है, तथा वैसा कहता भी है। पर आत्माके उस स्वरूपका अनुभव नहीं है।

“आत्माका ऐसा स्वरूप लिखा है” ऐसा जाननेमें, तथा “आत्माका यह स्वरूप है” ऐसा अनुभव करनेमें महान् अन्तर है। जैसे मिश्री मोठी होती है इस सत्य कथनमें तथा मिश्री खाकर उसके स्वादके सत्यानुभवनमें महान् अन्तर है। उतना ही अन्तर मिथ्यादृष्टिके आगमोक्त कथनमें तथा सम्यग्दृष्टिके आत्मानुभवनमें भी है।

(१६९) प्रश्न—यदि कोई अपनेको सम्यग्दृष्टि कहता है और अपनेको इसी आधारपर कर्म-बन्ध रहित मानता है, तो आपको ईर्ष्या क्यों है?

समाधान—ईर्ष्या नहीं है, उसपर दया है। दया इसलिए आती है कि वह बेचारा भ्रान्तिसे अपनेको सम्प्रक्ष्वी मान, कर्मका बन्धन करते हुए भी कर्मरहित अपनेको मानकर, मोक्षमार्गी मान बैठा है, पर मोक्षमार्गसे बहुत दूर है। यदि उसे सही आत्मज्ञान हो जाय तो उसका उद्धार हो जाय। इसलिए उसे सम्बोधित करते हैं।

(१७०) प्रश्न—कर्मबन्ध करते हुए, मिथ्यादृष्टि रहते हुए भी, यदि अपनेको सम्यक्स्वी तथा बन्धरहित माने तो इसमें आपकी क्या हानि है?

समाधान—हमारी कोई हानि नहीं है, तथापि उसकी हानि तो सुनिश्चित है। अतः उसे सावधान करनेके लिए ऐसा उपदेश है।

(१७१) प्रश्न—जो व्रत पालते हैं, समिति पालते हैं, वे तो सदाचारी हैं। आप उनके व्रतोंकी सराहना न करके उन्हें पापी कहकर क्यों स्वयं पाप करते हैं।

समाधान—सदाचारकी हम निन्दा नहीं करते, किन्तु वह सदाचार मोक्षमार्गी बन जाय इसलिए उसमें जो सम्यक्त्वभावकी रिक्तता है, उसपर उस व्यक्तिका ध्यान जावे, और मुँह फुलाकर अपनेको झूठमूठ ही मोक्षमार्गी मानकर न ठगाया जावे, इसलिए सत्यका प्रकाशन करते हैं।

(१७२) प्रश्न—यहाँ तां सम्यक्स्वरहित हानेपर सदाचारों महाव्रती मुनिको “पापो” कह दिया। यह तां स्वयं धोर पाप है, क्योंकि “महाव्रतादि शुभकर्म है, इनसे पुण्यका बन्ध होता है”,

ऐसा आगम है। इन्हे अशुभकर्म या पाप तो किसी भी ग्रन्थमें नहीं लिखा। मिथ्यादृष्टि जीव भी तपस्याकर जिनदीक्षासे तबसेबेयक तक जानेका पुण्यार्जन करते हैं, तब आप पुण्यको पाप बनाकर मिथ्यामार्गका प्रचार स्वयं क्यों करते हैं ?

समाधान—आचार्य मिथ्यामार्गका खण्डनकर सम्यग्मार्गका हो प्रचार यहाँ करते हैं। वस्तुतः सबसे बड़ा पाप मिथ्यात्व है। जब तक वह महापाप है तब तक उसके साथ की जानेवाली क्रियाएँ भी पाप ही हैं ? मले ही शुभयोग होनेसे पुण्यका बन्ध कराती है, उनसे स्वर्गादिगति मिलती है, अतः व्यवहारनयसे हम भी उन्हें पुण्यार्जन करनेवाला कहते हैं। तथापि निश्चयसे मोक्षमार्ग तो पुण्य-पाप दोनोंसे ऊपर है। अतः उसकी दृष्टिसे दोनों बन्धनरूप होनेसे पाप ही हैं, इस कारण मिथ्यात्वी होनेसे पापी कहा है।^१

सम्यग्दृष्टि न हो किन्तु सम्यग्दृष्टिपनेका अपनेमें मात्र अभिमान करे, या अपनेको सम्यग्दृष्टि माने, तथा इसी प्रकार महाव्रती न हो, पर अपनेमें महाव्रतित्वका अभिमान करे या अपने को महाव्रती माने, तो ये दोनों मान्यताएँ मिथ्या हैं। अतः मिथ्या होनेसे पापस्वरूप है। मिथ्यात्व-स्वरूप होनेसे सम्यक्त्व शून्य है ॥१३७॥

अचल चैतन्य धातुकी मूर्ति आत्माका निजस्वरूप ही उसका यथार्थ पद है, यह कहते हैं—

आससारात्प्रतिपदममी रागिणो नित्यमत्ताः

सुप्ता यस्मिन्पदमपबं तद्विबुध्यन्वमन्वाः ।

एतैतेतः पदमिदमिवं यत्र चैतन्यधातुः

शुद्धः शुद्धः स्वरसभरतः स्थायिभावत्वमेति ॥१३८॥

अन्वयाय—(भी अन्वाः) अरे मिथ्यात्व तिमिसे वस्तुस्वरूपको न देखनेवाले आत्मानुभवन शून्य जोवों, (रागिण) तुम परपदार्थमें रागी हुए (अससारात्) अनादिकालीन ससारसे (प्रतिपदं) पद-पदपर (नित्यमत्ताः) सदा उन्नत बने (यस्मिन् सुप्ता) जिस चतुर्गति ससारो-पर्यायमें लीन हो (तत् अपब अपब) वह तुम्हारा स्थान नहीं है, नहीं है, (विबुध्यन्व) अतः जागो-जागो। (इतः एत एत) यहाँ आओ, यहाँ आओ, (इव इव पदम्) तुम्हारा पद यह है, यह है, (यत्र चैतन्यधातुः) जहाँ चैतन्यधातु (शुद्ध शुद्धः) द्रव्य भावरूप परमशुद्ध (स्वरसभरतः स्थायिभावत्वम् एति) अपने चैतन्य-रससे भरी हुई स्थायोपनेको प्राप्त होती है ॥१३८॥

भाषाय—आचार्य ससारी जीवकी विपरीतदृष्टि पर कष्टाकार कहते हैं कि भाई तुम्हें

१. यदि तथाविधा विषयतृष्णा नास्ति तर्हि दुष्टयोगित अलपुका इव कथं ते विषयेषु प्रवृत्ति कुर्वन्ति ? कुर्वन्ति चेत् पुण्यानि पुण्योत्पादकत्वेन दुष्ट कारणानि इति ज्ञायन्ते ॥७४॥

पुण्य भी दुष्टका जीव है। तृष्णा भोग को जन्म देती है। भोगसे पापबन्ध होता है। पुण्योदय मे राग की सना लड़ी हो जाती है, जो पापका ही बीज है। —प्रवचनसार अध्याय २, गाथा ७४

रागमें प्रवृत्त तथा अवप्रवृत्त वेद, आशय वेबसे किए गए हैं। सभी राग मोहनोंय कर्मके भेद हैं और सर्वत्र मात्र बन्धके ही कारण हैं। पाहका पाप प्रकृतिमें पिना गया है अतः के राग पाप प्रकृति के ही बन्धक हैं, तथापि चारित्रिक सम्पर्कमें होन वाला प्रवृत्तराग या बुध परिणाम, परम्परासे मोक्ष का साधक भी कहा गया है। —प्रवचनसार अध्याय १, गाथा ११ की उत्पत्तिका

आत्मदृष्टि प्राप्त नहीं है। उसके अनुभवनसे शून्य हो। तुम अनादिकालसे ही पर्याय दृष्टिमें ही विमूढ़ हो। नर-नारकादि पर्याय पाई, उतना मात्र अपना स्वरूप जानकर उसीमें मगन हो। उसी में रागी बने हो। यह स्थान यथाथमे नहीं है।

तुम्हे अपने स्थानकी प्राप्ति करनी है। तुम्हारा स्वरूप तो शुद्ध चैतन्य मूर्ति है। उसमें रागादिकी कालिमा नहीं है, न उसमें नर-नारकादि विकारी पर्याय हैं, वह तो चैतन्य धातुका बना हुआ शुद्ध चैतन्य रससे भरा हुआ है। इस तरफ देखो यह तुम्हारा स्थान है।

जैसे कोई प्राणी मदिरा पीकर अपना घर, अपना पद व अपना स्थान—भूलकर सड़क पर लुढ़क कर उन्मत्त हुआ बकवास करता था। उसे अन्य समझदार पुछने बुलाकर उठाया, कहा है भ्रात! तुम मदिराके नशेमें सुष-बुधसे रहित होकर इस खराब स्थानमें पड़े हो, तुम्हारा तो पद ऐसा नहीं है, तुम बड़े उच्च कुलीन समझदार व्यक्ति हो, कहीं पड़े हो, मोहको छोड़कर जागो, अपने स्वरूपको याद करो। तुम्हारा घर उन्नत महल है, उठो वहाँ देखो, वह है तुम्हारा घर, वहाँ सदा आरामसे रहो। जैसे वह व्यक्ति अपनी सुष-बुध ठीककर उस निम्न स्थानका परि-त्याग कर अपने घरमें जाता है, इसी प्रकार आचार्य अनादिकालसे मोह मदिराका पान कर अपने निज स्वरूपको भूले हुए ससारी प्राणियोंको संबोधित करते हैं, तथा बताते हैं कि—पंचेन्द्रिय विषय तो पर पदार्थ हैं, इनमें मत्त होकर तुम अपना अहित करते हुए दुःखी हो रहे हो। इस मोहके नशे को त्याग कर जागो! देखो! कहीं हो? तुम्हारा यथार्थ स्वरूप क्या है? कैसा सुन्दर है? उसे प्राप्त करो तब सदा सुखी रहोगे ॥१३८॥

एक ही पद निरापद है—

एकमेव हि तत् स्वाद्यं विपदामपवं पदम् ।

अपदान्येव भासन्ते पदान्यन्यानि यत्पुः ॥१३९॥

अन्वयार्थ—(विपदाम् अपदम्) जो सम्पूर्ण विपत्तियोंसे रहित है ऐसा (एकमेव हि पदम् तत् स्वाद्यम्) उस शुद्धचैतन्य स्वरूप मात्र अपने पदका आस्वादन करना चाहिए। वह ऐसा श्रेष्ठतम पद है कि (यत्पुः) जिसके सामने (अपदानि पदानि) सासारिक सम्पूर्ण कर्मोपाधिजन्य पद (अपदानि एव भासन्ते) “स्वयं मे अपद ही हैं”। मेरे योग्य स्थान नहीं हैं, ऐसा स्वयं भासित होने लगता है ॥१३९॥

भाषार्थ—आत्मा उपयोग लक्षणवाला है। सदाकाल ज्ञानमय है, कदाचित् भी उससे भिन्न नहीं है। ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्मके निमित्तसे, तथा मोह (मिथ्यात्व) के उदयसे, ज्ञानमें अल्पता तथा विपरीतता आ सकती है, तथापि ज्ञानस्वभावका नाश कभी नहीं होता।

मिथ्यात्वके अभावमें जीव परमें मोहित नहीं होता। स्व-परका भेदविज्ञान उसे हो जाता है, अतः वह वस्तुतत्त्वका ज्ञाता है। जो वस्तु जैसी है उसे वैसी जान लेनेपर परमें मोहित हो उसका आलम्बन नहीं करता। अतएव सम्यग्ज्ञानी अपने निजस्वरूपको जानकर उसमें ही रमता है, वहाँ कोई आकुलता नहीं है।

आत्मपदमें स्थित जीव जानता है कि—परपदमें लीन होना ही विपत्तिका कारण है। वे मेरे निजपद नहीं हैं। जैसे पर घरमें प्रवेश करनेवाला नाना आपत्तियोंका भाजन बनता है, किन्तु

अपना घर सब आकुलताओसे परे है। इसी प्रकार निज आत्माके चैतन्यादि गुणोका आश्रय निज का घर है—निजका पद है, उसमे कोई आकुलता या कष्ट नहीं है। उसे छोड़कर अन्य पुद्गल सम्बन्ध जनित, या जीवान्तर सम्बन्ध निमित्त जनित, विकारी भाव, जीवके स्वभाव विरुद्ध होनेसे विपत्तिके ही मूल हैं। अतः परपद छोड़कर निज पदका ही अनुभव करो ॥१३९॥

ज्ञानके विकल्प, ज्ञेयके कारणवश हैं, अतः उन विकल्पोसे भी दूर, सामान्य ज्ञान ही उपा-
देय है—

एकं ज्ञायकभावनिर्भरमहास्वादं समासादयन्

स्वावंद्वन्द्वमयं विधातुमसहः स्वां वस्तुवृत्तिं विवन् ।

आत्मात्मानुभवानुभावविबशो भ्रष्टयद्विशेषोदयं

सामान्यं कलयत् किलैव सकल ज्ञानं नयत्येकताम् ॥१४०॥

अन्वयार्थ—(एष आत्मा) यह सम्यग्ज्ञानी पुरुष, (एकं ज्ञायकभावनिर्भरमहास्वादं समासादयन्) अपना एक मात्र भाव जो ज्ञायक भाव, तन्मात्रसे उत्पन्न जो महास्वाद, उसे प्राप्त करता हुआ तथा, (स्वां वस्तुवृत्तिं विवन्) अपनी आत्माकी जो शुद्ध परिणमन रूप पर्याय, उसे अनुभव करता हुआ, (द्वन्द्वमयं स्वां विधातुम् असह) कर्म-नोकर्मके द्वन्द्वमे होनेवाले विकारी स्वादको सहन न करनेवाला, साथ ही (आत्मात्मानुभवानुभावविबशः) आत्माका अनुभव उसके प्रभावके वशको प्राप्त हुआ (विशेषोदयं भ्रष्टयत्) ज्ञानमे होनेवाले जो विशेष अर्थात् विकल्प उनको नष्ट करता हुआ, (सामान्यं कलयत्) तथा सामान्य ज्ञानकी सत्ताको स्वीकारता हुआ, (सकल-ज्ञानम् एकता नयति) सम्पूर्ण ज्ञानको सामान्यके रूपमे एकताको प्राप्त कराता है। अर्थात् निर्विकल्प ज्ञानका अनुभव करता है ॥१४०॥

भाषार्थ—विकल्प भेदक हैं। ज्ञानमे ज्ञेयके निमित्तसे नाना प्रकारके विकल्प होते हैं। मति-ज्ञान श्रुतज्ञानादिक भेद भी ज्ञानके विकल्प ही हैं। उन विकल्पोसे भिन्न, एक सामान्य ज्ञान सत्ता-वाच, निर्विकल्प अनुभव ज्ञानी करता है। यह ज्ञान कर्मादय ससर्गसे जनित जो विकार रूप नाना विकल्प, उनसे तो भिन्न है ही, ज्ञेयके विकल्पोसे भी भिन्न है। केवल निज वृत्तिमे मगन है। वह आत्मा अपने आत्मानुभवनकी महिमाके प्रभावसे स्ववश होकर निर्विकल्प आत्माका अनुभवन करता है। अर्थात् उसीके स्वादमे लीन होकर फिर वहाँसे विगत नहीं है ॥१४०॥

शुद्ध चैतन्य ज्ञान कल्लोलोका स्वयं रत्नाकर है—

अच्छाच्छाः स्वयमुच्छलन्ति ययिमाः संवेदनव्यक्तयः

निष्पीताखिलभावमण्डलरसप्राग्भारमत्ता इव ।

यस्याभिन्नरसः स एष भगवान् एकोऽप्यनेकीभवन्

बत्गस्पुलकलिकाभिरब्भुतनिघिश्चैतन्यरत्नाकरः ॥१४१॥

अन्वयार्थ—(ययिमाः अच्छाच्छा संवेदनव्यक्तयः स्वयं उच्छलन्ति) जिस चैतन्य समुद्रमे ये अत्यन्त शुद्ध-शुद्ध ज्ञान संवेदनकी लहरें स्वयं उछाल ले रही हैं, तथा जो (निष्पीताखिलभाव-मण्डलरसप्राग्भारमत्ता इव) समस्त ब्रह्म गुण पर्यायोंके समूहके रस की अतिशयताका अनुभवन

कर उन्नत बन रही हैं, (घ. एक. अवि अनेकीभवन्) ऐसा वह चैतन्य रत्नाकर द्रव्य दृष्टिसे एक होकर भी, पर्याय दृष्टिसे अनेक रूप है। (यस्य बभिनरस) शुद्ध ज्ञान मात्र ही जिसका एक रस है, (स एष.) ऐसा यह चैतन्य स्वरूप आत्मा, जिसे उसकी पवित्रताके कारण (भगवान्) भगवान् भी कहते हैं, अपनी (उत्कलिकाभिः) नाना ज्ञान तरंगोंसे वह (अबुभूतनिधि.) आश्चर्यजनक नाना गुणरत्नोंकी निधि स्वरूप (चैतन्यरत्नाकरः) चैतन्य समुद्र (बल्यति) गरज रहा है। उल्लसित हो रहा है ॥१४१॥

भाषार्थ—आत्मानुभवकी उपा एक रत्नोंकी निधि स्वरूप समुद्रसे दी है। जैसे समुद्रमें शुद्ध जलकी उन्नत तरंगें स्वयमेव स्वयंसे उठती हैं। तरंगोंने अपनी उछालसे उसकी महत्ताके रससे आनन्दकी उन्मत्तता प्राप्त की है—तथा जो एक रस है, तथापि अपनी तरंगोंके उछालसे नाना रूप धारण करता है, अद्भुत आश्चर्यकारी है, ऐसा समुद्र अपनी महत्ताके कारण गरजता है। इसी प्रकार यह भगवान् शुद्धात्मा भी एक रत्नाकर है, जो अपनी विमल ज्ञानकी तरंगोंसे स्वयं उछल रहा है। इस उछालमें उसके नाना गुणोंकी स्थिति स्वयं दिखाई दे रही है। ससारके समस्त श्रेयाकारोंको अपने भीतर लिए हुए वे ज्ञान तरंगें स्वयं अपनेमें उन्नत बन रही हैं। वह एक ज्ञान रससे एकाकार होकर भी ज्ञानकी स्वच्छ पर्यायोंसे नाना रूप धारण करता है। ऐसा वह आश्चर्यकारी गुणोंका खजाना चैतन्य समुद्र, अपनी ज्ञान तरंगोंसे गरज रहा है। उल्लासको प्राप्त होता है ॥१४१॥

स्वसवेद्यमान ज्ञान ही मोक्ष है—

क्लिश्यन्तां स्वयमेव बुष्करतरैर्मोक्षोन्मुखैः कर्मभिः

क्लिश्यन्तां च परे महाव्रततपोभारेण भग्नाद्विरम् ।

साक्षान्मोक्ष इदं निरामयपदं संवेद्यमानं स्वयं

ज्ञानं ज्ञानगुणं विना कथमपि प्राप्तुं क्षमन्ते न हि ॥१४२॥

अन्वयार्थ—(परे) मिथ्यादृष्टि जीव (स्वयमेव बुष्करतरैः) स्वयं कठिनतर ऐसे (मोक्षोन्मुखैः कर्मभिः) ये मोक्षके कारण हैं, ऐसा मान कर, नाना प्रकारके शुभोपयोग युक्त पुण्य कर्मोंके करनेसे (क्लिश्यन्ताम्) क्लेश उठाते हैं। अथवा (महाव्रततपोभारेण भग्ना) पञ्चमहाव्रत तथा नाना प्रकारके उपवासवि तपश्चरणोंके भार द्वारा टटे हुए (विरम् क्लिश्यन्ताम्) जीवनके बहुत काल पर्यन्त क्लेश उठाते हैं, सो उठाओ। तथापि ज्ञानके अभावमें मिथ्यादृष्टिको कुछ लाभ नहीं, वह भार ही है। वस्तुतः (स्वयं संवेद्यमानं) स्वयं स्वानुभवमें आया (निरामयपदं) समस्त सक्लेशोंसे रहित (इदं ज्ञानं) यह आत्मज्ञान अर्थात् सम्पूर्णदर्शन (साक्षान्मोक्ष) प्रत्यक्षमें ही मोक्ष है। मिथ्या-दृष्टिजन (ज्ञानगुणं विना) सम्पूर्णज्ञानके बिना उस अनुभवको (कथमपि प्राप्तुं) किसी प्रकार भी प्राप्त करनेमें (न हि क्षमन्ते) समर्थ नहीं हो सकते ॥१४२॥

भाषार्थ—जिन्हें आत्मदर्शन नहीं हुआ वे आत्मदृष्टि रहित मिथ्यादृष्टि जीव हैं। हम अभिप्रायसे कि इन क्रियाओंसे मोक्ष होगा, वे नाना प्रकारके व्रत और तपोंका आचरण करते हैं। चूँकि मोक्षार्थी साधुजन इस-इस प्रकारके महाव्रतादि व्रत, तथा घोर तप करते हैं, अतः ये भी विविध तपस्याओंका क्लेश उठाते हैं। ऐसा घोर तप करते हैं कि शरीर टूट जाता है। आचार्य कहते हैं कि उनका यह सब कार्य भार मात्र है। इससे मोक्षका मार्ग नहीं खुलता।

एकमात्र सम्यग्दर्शन, जिसे आत्मदर्शन कहना चाहिए, जो स्वानुभवरूप है, समस्त क्लेशोंसे रहित आनन्दकी भूमिका है, उससे मोक्षमार्ग खुलता है। सम्यग्दृष्टिके महाव्रतादि या उपवासादि तप उसे आनन्ददायक होते हैं। ऐसा स्वानुभव बिना ज्ञानाश्रयके नहीं होता, चाहे कितना भी तप करो। सम्पूर्ण महिमा सम्यग्दर्शनकी है। अतः भेदज्ञानको सर्वप्रथम प्रयत्नसे प्राप्त करना चाहिए।

(१७३) प्रश्न—दुष्कर तपको तथा महाव्रतादिको भाररूप क्यों कहा ? माना कि सम्यक्स्वरहित वे मोक्षके मार्गमें नहीं हैं, तथापि पापको तो भाररूप कहना उपयुक्त है। परन्तु पापके परि-त्यागरूप व्रतादिको भाररूप कहना क्या उपयुक्त है ?

समाधान—मोक्षमार्गीके लिए पुण्यरूप तथा पापरूप क्रियाएँ दोनों भाररूप हैं। क्योंकि पुण्य-पाप दोनों कर्म हैं जो आत्मस्वरूप नहीं है। जो निज वस्तु नहीं है वह कितनी भी उत्तम हो भार ही है।

जैसे जो बोझा ढोता है ऐसा कोई मजदूर हो। उसके सिर पर मिट्टी लादी जाय तो भी उसे बोझ ढोना है, अथवा शक्कर लादी जाय तो भी बोझ ही है। उसका बोझ जबतक उतर न जाय तबतक उसे सुख नहीं है। पाप-पुण्य कर्म भी इसी तरह शुद्ध चिदानन्दस्वरूप आत्माके लिए बोझरूप ही हैं, अतः उन्हें भार कहनेमें आया है।

(१७४) प्रश्न—महाव्रतादि पालनेवाले अपनेमें आनन्दित रहते हैं फिर उन्हें भार और क्लेशकारी शब्दोंमें क्यों कहा है ?

समाधान—सम्यग्दृष्टि जीवको आत्महित की दृष्टि प्राप्त है अतः महाव्रतादिके पालनमें संसारके पापोंसे मुक्ति मानकर आनन्दित होता है। मिथ्यादृष्टिकी दृष्टि पुण्यके बन्धकी दृष्टि है। एक हो क्रियामें एक मुक्तिमार्गका पथिक है, और दूसरा बन्धमार्गका पथिक है, अतः उसे भग्न और क्लेशी कहा है।

(१७५) प्रश्न—दृष्टि बन्ध पर हो, या मुक्ति पर हो। होता तो दोनोंको पुण्य बन्ध ही है। महाव्रतादि रूप परिणामोंसे पुण्यका संचय ही तो होना है तब दोनोंकी स्थितिमें क्या अन्तर है ?

समाधान—महान् अन्तर है। सम्यग्दृष्टि पुण्यबन्ध और पुण्यबन्धके फलको उपादेय नहीं मानता, जब कि मिथ्यादृष्टि उसे ही उपादेय मानता है। अतः दोनोंका अन्तर स्पष्ट है।

(१७६) प्रश्न—यदि मिथ्यादृष्टि जीव पुण्यबन्धकारक व्रतादिके पालनमें आनन्द मानता है, तो वह न भग्न है, न संक्लेशी है, बल्कि उसे हेय माननेवाले सम्यग्दृष्टिको ही क्लेश है, और वही भग्न है, क्योंकि उसे वह करना पड़ता है जिसे वह हेय मानकर करना नहीं चाहता है ?

समाधान—बन्ध और बन्धके फलमें आनन्द मानना ही तो भग्नता है, मूर्खता है, वही क्लेश है। जो उसमें आनन्द मानेगा वह उस बन्धके फलोपभोगसे पुनः कर्मका ही बन्ध करेगा, जिसका उत्तरफल नरकादि दुःख है। अतः मिथ्यादृष्टिका आनन्द उदकमें कण्टकारक ही है।

सम्यग्दृष्टि बन्धसे मुक्त होना चाहता है। अतः बन्धनको क्लेशकारक मानकर उससे छूटनेके उपाय स्वरूप आत्मानुभवन रूप जो भेदविज्ञान, उसमें आनन्द मानता है। उसका फल पुण्य-पाप बन्धनसे मुक्ति ही है। अतः वह न भग्न है, न क्लेशी है। किन्तु उसकी यह तपस्या उसे आनन्ददायिनी है। बधन मुक्ति पर दृष्टि रखकर वह तपक्लेशमें भी आनन्दित हूँ।

(१७७) प्रश्न—मिथ्यामत निरूपित तप करनेवालोको, जैसे काँटोमे शयन करना, ऊर्ध्व मुख रखे रहना, एक पैर खड़े रहना, पञ्चाग्नि तप तपना, ऊर्ध्वबाहु खड़े रहना आदि, इस प्रकारके मिथ्या तप करनेवालोको, विपरीत फल प्राप्ति कहना उपयुक्त है। परन्तु जैनशास्त्र प्रणीत महाव्रतोंका पालन, समिति गुप्तिका पालन, अट्ठाईस भूलगुणोंका पालन करनेवाले दिगम्बर जैन साधुओंको भग्न कहना आचार्य अमृतचन्द्रको उचित नहीं था। वे तो स्वयं महाव्रती थे, तब महाव्रतियोंकी निन्दा इस प्रकार करना कहाँ तक उचित है ?

समाधान—आचार्य अमृतचन्द्रने महाव्रतादि धारण करनेवाले दिगम्बर जैनसाधुओंकी निन्दा नहीं की, किन्तु अज्ञानभाव पूर्वक किये जानेवाले उक्त कार्योंकी अनुपादेयताका प्रतिपादन किया है। वे दिगम्बर जैन साधुओंको सही स्थितिमें लाना चाहते हैं। अतएव वे कहते हैं कि आत्मज्ञान रहित तपस्या मोक्षमार्गी तप नहीं है। उसकी भूमिकामे आत्मज्ञान अत्यन्त आवश्यक है। जैसे ००००० पाँच बिन्दुओंका समूह स्वयमे किसी गणनाका प्रतिपादन नहीं करता, उनका योग भी शून्य है। परन्तु उसके पूर्व यदि एकका अक आ जाय तो वह १००००० एक लाख संख्या बन जाती है। इसी प्रकार सम्यग्दर्शन रहित व्रत तप आदि मोक्षमार्गमे उपयोगी नहीं हैं, परन्तु सम्यग्दर्शन सहित वे अल्पमात्रामे भी हो तो भी कार्यकारी हैं, ऐसा आचार्यका अभिप्राय है।

(१७८) प्रश्न—मिथ्या तप करनेवाले मिथ्यादृष्टि बारहवें स्वर्ग तक जाते हैं ऐसा शास्त्रोंका लेख है, अतः मिथ्या तप भी बेकार नहीं जाता। आप जिनमत कथित महाव्रतादिको भी बेकार कहते हैं, ऐसी बात आगमानुमोदित नहीं जान पड़ती ?

समाधान—कृति कोई भी बेकार नहीं होती। उसका फल कुछ न कुछ अवश्य होता है। इसमें विवाद नहीं है। यहाँ हमें यह देखना है कि उसका फल क्या होता है। यहाँ आचार्य मोक्षमार्गमे उसकी अनुपयुक्तता बता रहे हैं। स्वर्ग प्रप्तिकी दृष्टिसे तो जिनमतोक्त दिगम्बर जैनसाधु, आत्मज्ञान रहित द्रव्यालगी हो, तो सोलह स्वर्गसे ऊपर नवग्रैवेयकमे भी उत्पन्न होता है। साथ ही सप्तम नरकमे घोर वेदना भोगनेवाले नारकीको भी कदाचित् सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति हो सकती है। वर्तमान ससारी दशमे ग्रैवेयकवासी बहुत उत्तम पर्यायमे है, और सप्तम नरकका नारकी हीन पर्यायमे है। तथापि मोक्षमार्गकी दृष्टिसे विचार किया जाय तो सम्यग्दृष्टि सप्तमनरकका नारकी मोक्षमार्गी है, प्रशंसनीय है, किन्तु मिथ्यादृष्टि नवग्रैवेयकवासी देव भी संसारमार्गी है। वह प्रशंसा योग्य नहीं है। विवक्षावशात् यह सब कथन है, सो नयविवक्षाको समझकर वस्तुका निर्णय करना चाहिए।

यहाँ जो महाव्रतादि पालन करनेवालोको भग्न कहा है, वह आचार्यका पक्षपात रहित मोक्षमार्गका सही प्रतिपादन करना है। मिथ्यादृष्टि जीव चाहे मिथ्यामतके अनुसार चले, चाहे जैनी तपस्या करे, दोनोंमे कोई अन्तर-मोक्षमार्गकी दृष्टिसे नहीं है। ऐसा आचार्यश्रीका कथन है।

(१७९) प्रश्न—सम्यग्दर्शन निश्चयसे है या नहीं, इसकी कोई परीक्षा तो है नहीं, पर चारित्र मिथ्या है या सम्यक्, इसकी तो परीक्षा हो जाती है।

समाधान—ऐसा नहीं है, जब सम्यक्त्वकी उपस्थिति न हो तो वह चारित्र आगमोक्त पद्धतिसे भी पाला जाय तो भी वह सम्यक्चारित्र नहीं है। यही तो आचार्य पक्षपातरहित भावसे प्रतिपादन करते हैं। उनकी निष्पक्ष व्याख्या पर आपका ध्यान जाना चाहिए।

जो केवल बाहरी चारित्रमे लीन हैं, तथा स्वयं भेद-विज्ञानसे रहित हैं, वे मोक्षमार्गी नहीं

हैं। श्री दौलतरामजी अध्यात्मके रसिक थे, उन्होंने छहदालामे इसे मिथ्याचारित्र ही लिखा है—

आतम अनात्मके ज्ञानहीन, जे-जे करनी तन करन छोन ।

ते सब मिथ्याचारित्र त्याग, अब आत्मके हित पंथ लाग ॥

साराश यह कि जिन्हें आत्मा और अनात्माका ज्ञान नहीं है उन्हें भेदविज्ञान नहीं है, जिन्हें भेदविज्ञान नहीं है—उनकी समस्त क्रियाएँ केवल घरीर शोषण की हैं। मिथ्याचारित्र हैं। अतः मिथ्याचारित्रसे अपनेको मोक्षमार्गी माननेका अहंकार त्यागकर, आत्माहितके मार्गमे लगना चाहिए।

जैसे केवल अध्यात्म चर्चा करने मात्रसे अपनेको सम्यग्दृष्टि माननेवाले अहंकारी मोक्षमार्गसे दूर हैं, इसी प्रकार भेदज्ञान रहित महाव्रतादिके अहंकारी भी मोक्षमार्गसे दूर हैं। सम्यक्त्व सहित चारित्र ही मोक्षमार्गमे कार्यकारी है।

(१८०) प्रश्न—सम्यग्दर्शन तो भावात्मक है, पर चारित्र क्रियात्मक है। भावकी पहिचान तो स्वयकी स्वयको नहीं होनी, पर क्रियाकी परीक्षा तो अपनी अपनेको भी होती है और दूसरेको भी होती है। यही कारण है कि चारित्रधारीकी क्रियामे थोड़ी भी त्रुटि देखी जाय तो वह निन्दाका पात्र बन जाता है, पर सम्यग्दर्शनका अहंकार रखनेवाले अचारित्री स्वयको सम्यग्दृष्टि कहनेका डका पीट देते हैं, और समाजमे ऊँचा मस्तक करके चलते हैं, तथा चारित्रिके तिरस्कारमे ही अपने सम्यक्त्वकी महिमाका गान करते हैं ?

समाधान—आचार्यश्री तो वस्तुतत्त्वकी यथार्थ व्याख्या करते हैं। उसका यदि कोई अहंकारी दुरुपयोग करे तो वह स्वयं निगोदका पात्र बनेगा। झूठा अहंकार करनेसे अथवा व्रतियोंकी निन्दा या तिरस्कार करनेसे न कोई सम्यग्दृष्टि होगा, और न मोक्षमार्गी होगा।

इसी प्रकार केवल व्रतादिकोको सदोष पालन करनेपर भी अपनेको व्रती या महाव्रती माननेवाले सम्यक्त्वमे रहित चारित्रिके अहंकारी भी, न चारित्रधारी हैं और न मोक्षमार्गी हैं।

मोक्षमार्गमे स्थित वे हैं, जो सम्यग्दृष्टि भेदविज्ञानी हैं। जिन्हें सम्यग्चारित्रिके पालन करनेकी चटपटी है। जो अचारित्र दशामे अपनी हीनता स्वीकार करते हैं। चारित्रिकी महिमाको जानते व मानते हैं। ऐसे अविरत सम्यग्दृष्टि भी मोक्षमार्गी हैं। तथा भेदविज्ञानकी महिमाको धारणकर जो व्रत समय पालते हैं, ऐसे श्रावक या महाव्रती साधु उनसे भी आगे मोक्षमार्गमे बढे हुए हैं।

सम्यग्दृष्टि जीव व्रत चारित्रिको तिरस्कार दृष्टिसे नहीं देखते, आदर करते हैं। इसी प्रकार महाव्रती अध्यात्मका निरादर नहीं करते, किन्तु अध्यात्मको जीवनमे उतारते हैं। तथा आत्मरमणरूप निश्चयचारित्रिको स्वीकार करते हैं जो साक्षात् मोक्षका हेतु है। जो लोग इस जिनागमके रहस्यके ज्ञाता नहीं हैं वे केवल भगवद्-भजन, बाह्य व्रताचरणमे मग्न हैं और इन शुभकार्योंसे मुक्ति मानते हैं। इन शुभ कार्योंका निषेध नहीं है, पर यह मानकर चलो कि ये पुण्यबन्धके कारण हैं, किन्तु मोक्षका पथ पुण्य-यापसे भिन्न ज्ञानाश्रयसे ही है, जो इसके आगे है वही साध्य है। जिनके हृदय कमलमे ज्ञानकला प्रकट हुई है, उनकी दृष्टि बाह्यसे सिमटकर अन्तरगको प्रकाशित करती है। वे जगत्से भिन्न आत्माका दर्शन करते हैं। उसके समस्त गुणोको परखते हैं। वे ही परमार्थ अपने परम अर्थके साधक हैं ॥४२॥

निजपदके अवलम्बनसे ही मुक्ति है, अतः उसे प्राप्त करो—

पदमिव ननु कर्मबुरासवं, सहजबोधकलासुलभं किल।

तत इवं निजबोधकलाबलात्, कलयितुं यततां सततं जगत् ॥१४३॥

अन्वयार्थ—(इव पदं) यह मोक्षका मार्ग (ननु कर्मबुरासवं) शुभ-अशुभ कर्म द्वारा अप्राप्य है, किन्तु वही (सहजबोधकलासुलभ) अपने सहजज्ञानकी जो कला है, उससे प्राप्त होना सुलभ है। (ततः) इसलिए (निजबोधकलाबलात्) आत्मज्ञानकी कलाके आश्रयसे (इवं कलयितुं किल) इसे प्राप्त करनेके लिए (जगत्) लोक (सततं यतताम्) सतत् प्रयत्नशील होवे ॥१४३॥

आचार्य—जैसे अशुभोपयोगी पापकर्मके बन्धक हैं, इसी प्रकार शुभोपयोगी पुण्यकर्मके बन्धक हैं, दोनों संसारके बन्धनमे ही स्वयम्को बाँधते हैं। मुक्ति तो केवल आत्मज्ञानके वैभवके आश्रयसे ही होती है। अतः आचार्य सभारके समस्त प्राणियोंको उपदेश देते हैं कि हे प्राणियो! अपने ज्ञानभावका आश्रय करना ही मोक्षको प्राप्त करनेकी सबसे बड़ी कला है, उसे प्राप्त करो। संसारके भी कार्य कभी पराश्रयसे नहीं होते, निजबलके आश्रयसे ही होते हैं, तब मोक्षका कार्य पराश्रयसे कैसे होगा? उसके लिए भी अपना बल अर्थात् पौलव ही प्रकट करना होगा ॥१४३॥

अपनी ज्ञान-कला ही चिन्तामणि रत्न है—

अचिन्त्यशक्तिः स्वयमेव देवः चिन्मात्रचिन्तामणिरेव यस्मात्।

सर्वार्थसिद्धात्मतया विधत्ते, ज्ञानी किमन्यस्य परिग्रहेण ॥१४४॥

अन्वयार्थ—(यस्मात् एव चिन्मात्रचिन्तामणि) यह चैतन्यमात्र तत्त्व ही चिन्तामणिके समान (अचिन्त्यशक्ति) अचिन्त्य शक्तिवाला है (ज्ञानी) यह ज्ञानी आत्मा (स्वयमेव देव) स्वयं देवता है। (सर्वार्थसिद्धात्मतया विधत्ते) स्वयं सर्व अर्थोंकी सिद्धिका विधान करनेवाला है, तब (अन्यस्य परिग्रहेण किम्) किसी अन्य वस्तुके अवलम्बनसे क्या लाभ है? ॥१४४॥

आचार्य—आत्मस्वरूपका अनुभव ही, सम्पूर्ण अर्थोंको सिद्ध करसेवाले चिन्तामणि रत्नके समान अपूर्व शक्तिका भंडार है। इसीके आश्रयसे जीव संसारके सम्पूर्ण बन्धनोंको तोड़कर मोक्षके पथका पथिक बनता है, तथा चतुर्गतिरूप संसारके दुःखोंसे छूट जाता है। पूर्वकृत कर्मका विनाश, नवीन कर्मका निरोध, ये दोनों मुक्तिके उपाय हैं, जो आत्मानुभवीको सहज प्राप्त हैं। लोकमे ऐसा वाद प्रचलित है कि चिन्तामणि रत्न जिसके पास है, वह समस्त चिन्तितार्थोंको प्राप्त कर लेता है। जगत्मे ऐसी कोई अलभ्य वस्तु नहीं है जो उससे प्राप्त न हो। वह सर्वार्थसिद्धि दायक अचिन्त्य शक्तिवाला अनुपम पदार्थ है।

आचार्य कहते हैं कि हे आत्मन्! तू परकी ओर दृष्टि करके दीन हुआ ललचाता फिरता है। तूने कभी अपनी निजनिधिका दर्शन नहीं किया। तेरे भीतर तेरी ज्ञान-कला ऐसी अपूर्व निधि है, जो तेरे सम्पूर्ण प्रयोजनोंको साधनेवाली है। वही तेरे लिए चिन्तामणि रत्नके समान शक्तिशाली वस्तु है। जिसकी शक्ति चिन्तनमे नहीं आती, पर स्वयं अनन्तशक्ति उसमे है उसका आश्रय कर, तेरे सर्व मनोरथ पूर्ण होंगे। उस आत्मानुभवके उद्योत होनेपर मिथ्यात्वका अन्धकार स्वयं लुप्त हो जाता है। ज्ञानकी किरणें सर्वत्र उद्योत करने लगती हैं। वस्तुको यथार्थताका बोध हो जाता है, परसे राग-द्वेष दूर होकर समता रसका स्वयं उच्छाल होकर साम्यदृष्टि हो जाती है।

ऐसी ज्ञानी अपनी आत्मानुभवकी लहरोमें ही मगन रहता है, पराश्रयकी दीनता दूर हो जाती है। मोक्षपथ उसकी दृष्टिमें सहज दीखता है। उसका मन संसारकी समस्त वासनाओंसे दूर हो जाता है, और बन्धमार्ग छूट जाता है ॥१४८॥

समस्त-परिग्रहका त्यागी आत्मदर्शी स्वयं अज्ञानसे मुक्त होकर सयमी बनता है—

**इत्थं परिग्रहमपास्य समस्तमेव,
सामान्यतः स्वपरयोरविवेकहेतुम् ।**

**अज्ञानमुज्झितुमना अधुना विशेषात्
भूयस्तमेव परिहर्तुमयं प्रवृत्तः ॥१४९॥**

अन्वयार्थ—(इत्थं) इस प्रकार (समस्तमेव परिग्रहम्) सम्पूर्ण परका परिग्रह (स्वपरयो-रविवेकहेतुम्) जो स्व आत्मा तथा उससे भिन्न जो पर पदार्थ, उन दोनोंमें विवेक भावको उदित नहीं होने देता, उस परिग्रहको, (सामान्यतः) सामान्य रूपसे (अपास्य) दूर करके (अधुना) अब (अज्ञानम् उज्झितुमना) अज्ञान भावसे मुक्त होनेको इच्छासे (विशेषात् तम् एव परिहर्तुम्) उसी परिग्रहको विशेष रूपसे परित्याग करनेके लिए (भूयः अयं प्रवृत्तः) अब पुनः यह प्रवृत्त होता है ॥१४९॥

भाषार्थ—अनादि कालसे ही मोहके उदयमें इस जीवकी अपने स्वरूपका भान ही नहीं है। परिग्रहमें ही यह सलग्न है। उसीके सग्रहमें आनन्द मानता है और उसके वियोगमें दुखी रहता है। निजको भूलनेपर परमें निजत्वकी उसे बुद्धि आ गई है। परके ऊपर “यह पर है” ऐसी दृष्टि नहीं है, किन्तु उसके स्वरूपमें अपना ही स्वरूप देखता है। दोनोंका भेदज्ञान उसमें नहीं है। यह सुनिश्चित है कि पर द्रव्य उसका कभी होगा नहीं। परका परिणमन तो परके आधीन है। अज्ञानो जन मोहसे उसमें आत्मस्वरूप देखते हैं—यही उनके दुखका हेतु बन जाता है। इस भूल और तज्जन्य दुखका नाम ही ‘ससार’ है। इस भूलके दूर होनेसे वह दुख भी दूर होता है। इसीका नाम ‘मुक्ति’ है।

आचार्य इस भूलको दूर करनेका ही उपदेश देते हैं कि हे भाई ! इस परिग्रहको त्याग दे। मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय आदि अन्तरंग परिग्रह, और धन, धान्यादि बाह्य परिग्रहका त्याग ही, आत्मस्वरूपकी प्राप्ति और मुक्तिमुखका मार्ग है, यथार्थ कारण है ॥१५०॥

ज्ञानी जीव भेदज्ञानो होनेसे, कर्म विपाकमें भी दुखी नहीं होते—

पूर्वबद्धनिजकर्मविपाकात् ज्ञानिनो यदि भवत्पुण्यभोगः ।

तत् भवत्वथ च रागवियोगात् नूनमेति न परिग्रहभावम् ॥१५१॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानिन) ज्ञानी जीवके (पूर्वबद्धनिजकर्मविपाकात्) पूर्वकालमें बँधे हुए अपने कर्मके उदयकी दशामें (यदि) यदि (उपभोगः भवति) पाप-पुण्यका उपभोग होता है (अथ भवतु) तो होवे, तथापि ज्ञानीके (रागवियोगात्) उस कर्म उदयमें तथा उदयमें सहायक सामग्रामें रागभावका अभाव होनेसे वह सब (परिग्रहभावम् न एति) परिग्रहपनेको प्राप्त नहीं होता। अतः उसे बन्ध नहीं होता ॥१५१॥

भाषार्थ—ज्ञानी जीवने मिथ्यात्व दशामें जो कर्मोंका बन्ध पूर्वमें कर लिया है, वे समय-समय पर उदयमें आते हैं, वही कर्मका विपाक है। उस कर्म विपाकके कारण नोकर्म स्वरूप सुखदुखको सामग्रोंका भी संयोग जीव प्राप्त कर लेता है, और उस समय सामग्रोंके आधार पर कर्मादधा-

नुसार सुख-दुःखका उपभोग करता है। फिर भी उसे नवीन कर्मबन्ध नहीं होता क्योंकि वह उस सामग्री तथा उसके फलम्बरूप सुखादिका रागी नहीं है। “रागी बँधता है, विरागी छूटता है” यह सिद्धान्त है। इस सिद्धान्तके अनुसार वीतरागी ज्ञानी पुरुष रागयोगके अभावके कारण, कर्मकी निर्जरा करता है, तथा नया बन्ध नहीं करता। ज्ञानीके कर्मभोग परिग्रह भावको प्राप्त नहीं होते अतः निर्जराके ही हेतु है।

(१८१) प्रश्न—भोग तो बन्धक ही कारण हो सकते हैं, चाहे ज्ञानी करे चाहे अज्ञानी करे। “ज्ञानी सम्यग्दृष्टि अवधक है” ऐसा कहना अपने मतके श्रद्धालुका सरासर पक्षपात है। पक्षपात करनेसे कल्याणका मार्ग नहीं खुलता।

यह एक प्रश्न है कि यदि ज्ञानी जहर पी ले तो क्या वह मृत्युसे बच जायगा? क्या जहरका अज्ञानकार ही उसे पीकर मरेगा? दोनों बातें असंगत हैं। जहर पीने वाला अवश्य मृत्युको प्राप्त करेगा। इसी प्रकार पचेन्द्रियोके विषयोका उपभोग करने वाला जीव, ज्ञानी हो चाहे अज्ञानी हो, कर्म बन्धको अवश्य ही प्राप्त होगा।

समाधान—यह ठीक नहीं है। बन्धका कारण तो रागभाव है, न कि क्रियामात्र। अतः विरागीके बन्ध नहीं होता है। यहाँ ज्ञानीका अर्थ इतना ही नहीं है कि जो “बन्धके कारणोंका मात्र ज्ञायक हो, पर पचेन्द्रियोमें (ज्ञानकर भी) राग करता हो।” इस प्रकरणमें उसे ज्ञानी नहीं माना।

ज्ञानी उसे कहा है जो पचेन्द्रियोके विषयोमें राग नहीं करता। सासारिक सुख और दुःखमें भेद नहीं करता। किन्तु कर्मके उदय मात्रको चाहे शुभ हो अथवा अशुभ रूप हो, समान रूपसे संसारका कारण मान कर, उससे मुक्त होना चाहता है, ऐसा जीव नवीन बन्ध नहीं करता।

जैसे पराधीनताको प्राप्त किसी राजाको कैदमें छप्पन व्यजन भी खानेको मिले तो भी उसमें रागी नहीं होता, बल्कि उसे दुःखदायक ही मानता है, और पराधीनतासे छूटनेका उपाय करता है। सम्यग्दृष्टिकी भी स्थिति ऐसी ही है। वह ससारमें कितनी ही पुण्योदय जन्य विषय सामग्रीको प्राप्त हो, पर उसे दुःखदायक मान, उसका त्याग ही करना चाहता है। यही कारण है कि ऐसे सम्यग्दृष्टि जीव अवसर पाते ही, घर गृहस्थी, राज्य-परिवार, सबका त्यागकर निर्ग्रन्थ हो वनका आश्रय लेते हैं।

(१८२) प्रश्न—वनका आश्रय करनेकी और निर्ग्रन्थ बनेकी आवश्यकता ही क्या रह जाती है जबकि ज्ञानी, घर गृहस्थीके समस्त भोगोपभोग तथा तज्जन्य आनन्द भोगते भी, कर्मकी निर्जरा करता है और नवीन बन्ध नहीं करता। इस स्थितिमें मुक्ति तो गृहस्थके भी हो सकती है, क्योंकि वह ज्ञानी है, विरागी है।

समाधान—ज्ञानी गृहस्थ गृहभावमें रत नहीं है, ज्ञानभावमें रत है। कर्मोदयकी प्रबलतासे गृहपनेके भोगता नहीं है, भोगना पड़ रहा है। उसमें आनन्दित नहीं है, दुःखी है। उसे छोड़नेको छटपटा रहा है। जितना उसे कर्मके प्रबल उदयमें राग है उतना बन्ध वह करता है, फिर भी अल्प स्थिति अनुभाग रूप। जब वह गृहस्थाश्रमका परित्याग कर देता है तब विरागी और पूर्ण निर्ग्रन्थ बन कर आत्मसाधना करता है।

(१८३) प्रश्न—आपने कहा था कि ज्ञानी जीव कर्मोदयजन्य भोग भोगता है, अतः भोगते हुए भी अबन्धक है निर्जरक है। पर इस समाधानमें आपने उसे अल्पबन्धक कहा, दोनों बातोंमें परस्पर विरोध प्रतीत होता है अतः अपना अभिप्राय अधिक स्पष्ट करिए।

समाधान—ज्ञानी शब्द सम्यग्दृष्टि मात्रके लिए प्रयुक्त होता है। सम्यग्दृष्टि वस्तु, पंचम, षष्ठ तथा इससे ऊपर गुणस्थानोंके जीव भी कहलाते हैं। सम्यग्दृष्टिके अनन्तानुबन्धी कषाय व मिथ्यात्वका अभाव हुआ अतः बड़ी स्थिति और अनुभागको लेकर इन्हे कर्मबन्ध नहीं होता। जो भी चरित्र मोहके उदय जन्य अल्पराग होता है वह नगण्य है, क्योंकि वह अनन्त संसारका कारण नहीं बनता। इस अपेक्षा ये सब ज्ञानी अबन्धक कहे जाते हैं, तथापि चौथेमें अवतीके, पंचम गुणस्थानमें गृहीके, छठे, सातवें आदि मुनिके, जितना-जितना राग घटता जाता है, बन्ध भी घटता जाता है। ये सब अबन्धकपनेके मार्गपर हैं, अतः कर्मोदयजन्य सुख दुःखको भोगते हुए भी रागकी अल्पतासे अल्पबन्धक हैं। इसे गौणकर इन्हे अबन्धक कहा है।^१

(१८४) प्रश्न—ये ज्ञानी अल्पबन्धक हैं तब इन्हे अबन्धक क्यों कहा ?

समाधान—अल्पतामें अबन्धक कहना दोषास्पद नहीं है। ऐसा सर्वत्र प्रयोग देखा जाता है। जैसे कोई लक्षाधिपति हो और सहस्राधिपति रह जाय, तब “वह धनी मिट गया” ऐसा कहा जाता है, क्योंकि वह अत्यल्प धन जो उसके पास रहा वह नगण्य है। अथवा किसीके सिरपर एक बड़ा-सा बोझ था, वह उसे दोते-दोते थक जाता था, उसका बोझ यदि मात्र पाँच किलो रह जाय तो वह कहता है कि “बोझ उतर गया” बहुत आराम मिला।

इसी प्रकार मिथ्यात्व दशामे जहाँ उत्कृष्ट स्थिति अनुभाग लिए पाप बन्धता था, वहाँ अब सम्यक्त्व दशामे अल्प स्थितिका बन्ध होने लगा। उससे अब संसार परिभ्रमणकी गति मन्द हो गई, अल्प मसारी रह गया। आगे जैसे-जैसे अन्तरंग राग घटता जायगा, बाह्य अवस्था भी बदलेगी। इसी बदलाहटका नाम “निर्ग्रन्थपना” है। वह होता ही है। नष्टम गुणस्थानतक सूक्ष्म बन्धक होकर साधु ग्यारहवें, बारहवें गुणस्थानमें मोहका सर्वथा अबन्धक हो जाता है।

इस अबन्धकपनेके मार्गमें स्थितिको भी अबन्धक कहा है। यह अबन्धकपना ज्ञानकी महिमा है। अतः जितने अज्ञानी हैं उतने अज्ञ तो अबन्धक ही हैं। अतः उसे अबन्धक कहनेमें कुछ बाधा नहीं है। उस अबन्धकके, प्रति समय उदयागत कर्मका उपभोग होता है, उपभुक्त कर्म निर्जरा को प्राप्त होता है, अतः ज्ञानीके निर्जरा ही होती है ऐसा कहा जाता है। जितने सूक्ष्म अंशमें उसे राग होता है उतना बन्ध भी होता है, तथापि मिथ्यादृष्टि अवस्थामें अनन्त संसारको बढ़ानेवाले कर्म बन्धकी अपेक्षा, यह बन्ध अत्यल्प होनेसे नगण्य माना गया है, अतः उसे अबन्धक कहा गया है।

(१८५) प्रश्न—ज्ञानी अबन्धक कहा गया है, या है ?

समाधान—‘है’—इसीलिए कहा गया है। न होता तो वैसा ही कहा जाता। सर्वथा अबन्धक होनेपर ‘अबन्धक’ है ऐसा कहा जायगा। पर जबतक किंचित् भी बन्ध है तबतक उसकी गणना अर्थात् विवेका न होनेसे वह ‘अबन्धक’ कहा जाता है ॥१४६॥

१. मिथ्यादृष्टे सकाशादसद्यः सम्यग्बुद्धे अनन्तानुबन्धिकोपमानमायालोभमिथ्यात्वोदय जनिता, श्वाश-कस्यचप्रत्याशयानक्रोपमानमायालोभजनिता रागाद्यो न सतीत्यादि। किं च सम्यग्बुद्धे सवर-पूर्विका निर्जरा भवति, मिथ्यादृष्टेस्तु गजस्नानवत् बन्धपूर्विका भवति। तेन कारणेन मिथ्यादृष्ट्या-पेक्षया सम्यग्दृष्टिरवबध इति।

—समयसार भाषा १९३, तात्पर्यवृत्ति

‘मिथ्यात्व रहित चरित्रमोह सम्बन्धी उदयके परिणामको यहाँ राग नहीं कहा, इसलिए सम्यग्दृष्टिके ज्ञान वैराग्य शक्तिका अवश्य होना कहा है। मिथ्यात्व सहित रागको ही राग कहा गया है, वह सम्यग्दृष्टिके नहीं है।’

—समयसार भाषा २०० तथा कलश १३७ का भाषा

- ज्ञानी निष्काक्षित है अतः इच्छा नहीं करता, किन्तु विरक्तताको ही प्राप्त होता है, इसका कारण बतलाते हैं—

वेद्यवेदकविभावचलत्वात् वेद्यते न खलु काक्षितमेव ।

तेन कांक्षति न किञ्चन विद्वान् सर्वतोऽप्यतिविरक्तिमुपैति ॥१४७॥

अन्वयार्थ—(वेद्यवेदकविभावचलत्वात्) वेद्य अर्थात् अनुभवन योग्य भाव और वेदक अर्थात् अनुभवन करने वाला भाव, दोनों विभाव क्षणभंगुर हैं। अतः (कांक्षितम् एव न खलु वेद्यते) जिसकी वाछा की जाती है वह वेदन नहीं किया जाता। (तेन विद्वान् न किञ्चन काक्षति) इसीलिए ज्ञानी पुरुष कुछ भी इच्छा नहीं करता, किन्तु (सर्वतोऽपि अति विरक्तिम्) सभी पदार्थों से सभी प्रकार अत्यन्त विरक्तताको ही (उपैति) प्राप्त होता है।

भावार्थ—वस्तुतः पर-पदार्थ अपनी-अपनी सत्तामें अक्षुण्ण हैं, उनका जीव भोग नहीं करता, न कर सकता है। 'मैंने पदार्थ भोगा' यह तो उपचरित कथन है। पदार्थका ज्ञान ही पदार्थका वेदन है और उसके प्रति राग हो उम पदार्थका भोगना कहा जाता है।

पाँचो इन्द्रियाँ ज्ञानेन्द्रियाँ हैं। वे तो पदार्थको जानती मात्र हैं, इस ज्ञानसे बन्ध नहीं होता, किन्तु उनके प्रति जो रागभाव होता है उससे बध होता है, उस रागभावका ही भोक्ता अज्ञानी है, तथापि 'मैंने पदार्थ भोगा' ऐसी उपचरित भाषा लोकमें बोली जाती है किन्तु यह यथार्थ नहीं है।

आकाक्षाका नाम ही वेद्यभाव है। आकाक्षाको भोगनेवाला रागादिभाव, वेदकभाव कहा गया है। दोनो कर्मोदयमें होते हैं अतः दोनो ही विभाव हैं। दोनो अस्थायीभाव हैं और उनमें कालभेद-भी है। जब वेद्यभाव होता है तब वेदक भावकी उत्पत्ति नहीं होती, और जब वेदकभाव होता है तब-तक वेद्यभाव समाप्त हो जाता है। दोनो एक साथ कभी नहीं हो सकते, इसलिए कांक्ष्यमाणभावकी पूर्ति होना सम्भव ही नहीं है। ज्ञानी इस वस्तुस्थितिको जानता है अतः वह इनमेंसे किसी को भी इच्छा नहीं करता, कोई आकाक्षा नहीं करता। अत्यन्त विरक्त होता हुआ, उनका ज्ञाता ही रहता है।

ज्ञानी जानता है कि ससारका प्रत्येक पदार्थ क्षणभंगुर है। परिवर्तनशील है। तथा मेरा ज्ञानभाव भी परिवर्तनशील है। सभी पदार्थ क्षण-क्षणमें पर्याय बदलते हैं। ऐसी अवस्थामें मैं जिसकी आकाक्षा करता हूँ वह वेद्यभाव भी क्षणभरमें विनष्ट हो जाता है। यदि अनागत पर्यायकी आकाक्षा करूँ तो तबतक मेरा वेदकभाव परिवर्तित हो जाता है। अतः दोनोंके समय-समय परिवर्तन रूप होनेमें आकाक्षा और आकाक्षित दोनोंका एक कालमें अस्तित्व नहीं बनता, अतः वेद्यवेदक भावके, जो विभाव रूप ही हैं—चलचल होनेसे जब दोनोका योग सम्भव हो नहीं है तब आकाक्षा करना क्या है। मात्र कर्मबन्धको हेतु है। अतः ज्ञानी इन सबसे विरक्तता ही को प्राप्त होता है।

जो लोकमें भोग्य माने जाते हैं वे पदार्थ तीन प्रकारके हैं—भूतकाल-अनागतकाल—और वर्तमान काल सम्बन्धी। इनमें जो भूतकालमें नष्ट हो गए, वे तो भोगे ही नहीं जा सकते क्योंकि उनका अस्तित्व ही नहीं रहा। अनागत कालके भी भोगे नहीं जा सकते क्योंकि वे अभी अनुत्पन्न हैं। दोनो कालके पदार्थ सत्तामें नहीं हैं। वर्तमान कालीन पदार्थ, जो कर्मोदयकी वरवशतामें उपस्थित है, वे सुखसाधन भी हो सकते हैं और दुःखसाधन भी।

सम्यग्दृष्टि ज्ञानी कर्मोदयमे सञ्चित उन सभी पदार्थोंको दुःखदायक पराधीन तथा विना-
शीक देखता है। वह यह भी जानता है कि वर्तमानकाल भी एक समय मात्र है। अतः वर्तमान-
कालीन पर्याय भी क्षणभंगुर है। क्षणके बाद यह अतीतकालीन हो जायगी अतः ऐसी क्षणस्थायी
पर्यायके प्रति रागादि भाव रखना श्रेयस्कुर नहीं है। अतः वह कांक्षा नहीं करता, यही सम्यग्दृष्टि-
का निःकाक्षित अंग है। उसकी कांक्षारहितताके कारण उक्त प्रकार हो है।

(१८६) प्रश्न—समस्त संसारी प्राणी पंचेन्द्रबके विषयोको भोगते हैं, आनन्दित होते हैं।
उनकी संप्राप्तिके लिए कोई पाप करते हैं और कोई धर्मात्मा पुण्य सचय करते तथा पुण्योदयमे उसे
प्राप्त कर भोगते हैं। यहाँ कहा गया है कि—सम्यग्दृष्टि मात्र वर्तमानको भोगता है, तो वीतराग
भावसे केवल कर्मोदय ही भोगता है, अतः अवबन्धक है। ऐसी बात तो विपरीत, अनुभव विरुद्ध
प्रतीत होती है।

समाधान—अनुभव विरुद्ध अवश्य है। क्योंकि संसारी जीवका अनुभव ही ऐसा है। ज्ञान
भावका कभी अनुभव हुआ नहीं अतः वह रागीको अनुभव विरुद्ध तो प्रतीत होगा ही। तथापि
जिन्होंने पूर्व दशा भी भोगी है और आत्मानुभवन भी पश्चात् किया है, वे दोनों दशाओंके अनुभवी
जो कहते हैं वह यथार्थ है। वह उनके अनुभव विरुद्ध नहीं है।

संसारीजन वस्तुतः अपनेमे राग द्वेषभाव ही करते हैं और वह जिन पदार्थोंको अबलम्बन
लेकर करते हैं, उन 'पदार्थोंका भोक्ता' अपनेको मानते हैं। पर यह सत्य नहीं है। पदार्थ तो अपनी
सत्तामे अपने द्रव्य-गुण-पर्यायमे रहता है, उसका एक देशाश या गुणाश भी जीव अपनी सत्तामे
नहीं मिला सकता अतः उन्हें भोगना नहीं है, वह अपने रागभावका ही भोक्ता है। पदार्थका तो
ज्ञाता ही हो सकता है। ज्ञाता होनेपर भी, और उनसे रागी होनेपर भी, वह उन पदार्थोंसे
त्रिकाल भिन्न है। तब 'उनका भोक्ता कैसे?' यह मिथ्या कल्पना ही अज्ञानीको संसारमे भटकती
है। इसीसे वह पदार्थके लिए दौड़ा-दौड़ा फिरता है। सम्यक्त्वी ज्ञानी वस्तुस्वभाव जानता है, अतः
भटकता नहीं है। सन्तोष भाव रखता है ॥१४७॥

ज्ञानी परिग्रहवान् क्यों नहीं है? इसका दृष्टान्तसे समर्थन करते हैं—

ज्ञानिनो न हि परिग्रहभावं, कर्मरागरसरिक्ततयैति ।

रंगयुक्तिरकषायितवस्त्रे, स्वीकृतैव हि बलिरुं ठति ॥१४८॥

अन्वयार्थ—(रागरसरिक्ततया) रागके रससे शून्य होनेके कारण (ज्ञानिनः कर्म) ज्ञानीको
कोई भी क्रिया (परिग्रहभावं) ममत्व परिणामको (न एति) प्राप्त नहीं होती। अतः बन्धका
ग्रहण नहीं है जैसे (अकषायितवस्त्रे) कबले पदार्थ मजोठ आदिसे न रंगे गए—'स्वेत वस्त्रमे'
(स्वीकृता एव रंगयुक्तिः) स्वीकार किया गया भी लाल आदि रंग (इह बलिरुं ठति) यहाँ बाहिर
ही बाहिर रहता है, वस्त्रको लाल नहीं करता ॥१४८॥

भावार्थ—जैसे रंगरेज जब वस्त्रको रंगता है तो उसके पूर्व वह वस्त्रको मजोठ, लोघ आदि
कबले द्रव्यसे भिन्नो लेता है, तब रंगमे डालता है। इसका फल यह होता है कि वस्त्र पर पक्का
रंग चढ़ जाता है। अन्वया अर्थात् यदि वस्त्रको कबले द्रव्योंसे भिन्नोया न जावे और रंगा जाय

तो वह वस्त्र ऊपरसे रंगा-सा लगता है, पर रंग वस्त्रमे प्रवेश नहीं करता। ऐसा वस्त्र पानीमे डालनेसे उसका रंग तत्काल दूर हो जाता है।

इसी प्रकार कषाय जो रागादि परिणाम, उनसे जो जीव रंगा हुआ नहीं है, उसकी जो कर्मोदयके भोगकी क्रियायें हैं, चाहे वह शुभोदयका भोग हो चाहे अशुभोदयका हो, उस समस्त क्रियाओसे वह कर्मबन्धको प्राप्त नहीं होता। दूसरा दृष्टान्त—जैसे बालक कामवासनासे रहित है, उसे कोई भी महिला उठा ले और वह उसके स्तन आदिका स्पर्श करे तो अपराधी नहीं होता, किन्तु वही युवावस्थामे स्पर्श करे तो अपराधी माना जाता है। दोनों अवस्थाओमे कामवासना-जन्य रागके अभाव व सद्भावका ही अन्तर है। इसी तरह ज्ञानी और अज्ञानीकी क्रियाओमे रागादिके अभाव और सद्भावके कारण ही बन्धके अभाव व सद्भावका कथन किया गया है।

ज्ञानी स्व-परका जायक है, अतः परद्रव्यको 'यह मेरा है' ऐसा कैसे मानेगा? उसे तो अपने निज वैभवका यथार्थ ज्ञान है। स्वमे परका प्रवेश ही नहीं होता तब उससे राग करना भी निरर्थक है। लौकिक ज्ञानी भी जैसे यह जानता है कि सामने खड़ा महल राजाका है, उसकी समस्त शोभा व सामग्री उसकी है, मेरी नहीं है। यदि मैं उसे अपनी मान लूँ और, ऐसा व्यवहार करूँ कि उसे स्वीकार कर उसका उपभोग करूँ तो राज्यकर्मचारियों द्वारा बन्धनमे डाल दिया जाऊँगा। अतएव वह सब कुछ देखते हुए भी लौकिक दृष्टिसे, स्व-परके भेदको सामने रखकर ही उसे देखता है, अतः ज्ञान तो करता है पर बन्धनमे नहीं पड़ता।

इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि स्व-परका यथार्थ भेदज्ञानी होता है। उसने अपने वैभवको स्वीकार किया है, अतः यद्यपि परके बीचमे रहता है, लौकिकजनोमे लौकिक व्यवहारमे निपुण है, तथापि अन्तरगसे उसमे लिप्त नहीं है अतः अपरिग्रही ही है।

इच्छाका नाम परिग्रह है। जिसे इच्छा या वाञ्छा होगी वह परका परिग्रह करेगा? मिथ्या-स्वाधिकारकी भूमिकासे जो दूर हो गया है, आत्मप्रकाश जिसका जग गया है, वह भूलकर भी परमे नहीं रमता। वह परके मध्यमे क्रिया करता हुआ भी परको स्वीकारता नहीं है।

जैसे, पत्थर चाहे बरसोसे पानीके मध्यमे पड़ा हुआ हो, पथरपर शीशल भी जम जाय, तथापि उसे हथौड़ेसे फोड़नेपर भीतर सूखा ही निकलता है। उसने पानीके भीतर रहकर भी पानीको स्वीकार नहीं किया। पानी उसके बाहिर ही बाहिर रहा। इसी प्रकार ज्ञानी पुण्य ससारके समस्त सुख दुःखोत्पादक सामग्रीके बीचमे रहता है, उनका कर्मोदयके व्रशसे उपभोग भी करता है, तथापि अन्तरग विरागताके कारण उन पदार्थोंके रागकी आर्द्रता उसके भीतर प्रवेश नहीं करती, वह उससे सूखा ही निकलता है। यही कारण है कि उसे अपरिग्रही—निर्बन्धक—अबन्धक आदि शब्दों द्वारा आचार्यने सम्बोधित किया है ॥१४८॥

ज्ञानीकी निलिप्तताको पुन कहते हैं—

ज्ञानवान् स्वरसतोऽपि यतः स्यात्

सर्वरागरसवर्जनशीलः ।

लियते

सकलकर्मभिरेव

कर्ममध्यपतितोऽपि ततो न ॥१४९॥

अन्वयार्थ—(यस ज्ञानवान्) क्योंकि ज्ञानी पुरुष (स्वरसत अपि) अपने स्वरससे अर्थात् स्वभावसे ही (सर्वरागरसवर्जनशोलः) सम्पूर्ण राग-रससे दूर रहने रूप स्वभाववाला है (ततः) (कर्ममध्यपतित अपि) इससे कर्मके बीच पड़ा हुआ है, तो भी (एष) यह ज्ञानी (सकलकर्मभि) सम्पूर्ण कर्मोंसे (न लिप्यते) लिप्त नहीं होता ॥१४९॥

भावार्थ—जीव चैतन्य स्वभाव वाला है, और कर्म जड़ स्वभावो है। रागादि भाव अचेतन भाव हैं, अतः चेतनका अचेतन भावसे दूर रहनेका ही स्वभाव है। फलतः सम्यग्दृष्टि ज्ञानी पुरुष जबतक ससारमे है तबतक शुभाशुभ कर्मोंके उदयको भोगेगा, तथापि अलिप्त रहेगा।

ज्ञानी मुनिजन घोरपसर्गके आनेपर उन्हे सहन करते हुए भी, तज्जन्य शारीरिक अग भगादिके क्लेश उठानेपर भी, समताभावसे उन्हे सह लेते हैं। वे कहते हैं कि यह पूर्व कर्मके विपाकका फल है। पूर्व अपराधका फल है। इसे समतासे भोगना ही श्रेयस्कर है। अतः उससे विचलित नहीं होते। अपने स्वरूपमे निमग्न रहते हैं, जिसके फलस्वरूप उनके इन सब कर्मोंकी निर्जरा ही होनी है और वे निज रसकी निमग्नतासे कैवल्यको भी प्राप्त करते हैं।

भरतचक्री जैसे पुण्योदयवान् गृहस्थ थे, चक्रवर्तिस्वकी सम्पदाके बीच रहते हुए भी उसे कर्मोदयजन्य विडम्बना मानकर उससे विरक्त ही रहते थे। यही कारण है कि अवसर पानेपर उसे त्याग दिया और दिगम्बरी दीक्षा लेकर अन्तर्मुहूर्तमे ही कैवल्यको प्राप्त किया। अतः सिद्ध है कि रागादि जीवके स्वभाव नहीं है ज्ञानी ऐसा जानते हैं ॥१४९॥

यावुक् तावुगिहास्ति तस्य वशतो यस्य स्वभावो हि यः

कतुं नैव कथञ्चनापि हि परंरन्यादृशः शक्यते।

अज्ञानं न कदाचनपि हि भवेज्ज्ञानं भवन् सन्ततं

ज्ञानिन् भुक्ष्य परापराधजनितो नास्तीह बन्धस्तव ॥१५०॥

अन्वयार्थ—(यस्य वशत य यावुक् स्वभाव) अपनी स्वाधीनतासे जो पदार्थ जिस प्रकारके स्वभाववाला है (तस्य तावुक् स्वभाव अस्ति) उसका स्वभाव उसी प्रकार ही है उसे (परै) दूसरा परपदार्थ (अन्यादृश कतुं) किसी अन्य स्वभाववाला करनेमे (कथञ्चनापि न शक्यते) किसी भी प्रकार समर्थ नहीं है (ज्ञानं न कदाचनपि अज्ञानं भवेत्) त्रिकाल ज्ञान स्वरूपी आत्मा कभी अज्ञान नहीं बन सकता, अतएव (हे ज्ञानिन्) हे सम्यग्दृष्टि ज्ञानी जीव। (सन्ततं ज्ञान भवत्) निरन्तर ही अपने ज्ञान स्वभावमे रमण करते हुए रहो तथा (भुक्ष्य) कर्मोदयजन्य सुख-दुखके संयोगको भोगो (परापराधजनितः) परके अपराधजनित (तव बन्ध नास्ति) तेरे कर्मबन्ध नहीं होगा ॥१५०॥

भावार्थ—यहाँ आचार्यश्री सम्यग्दृष्टि ज्ञानी पुरुषको सम्बोधन करके कहते हैं कि हे ज्ञानी पुरुष। तेरे ज्ञानभावमे रहते हुए भी विविध प्रकारके पूर्वमे बाँधे हुए शुभाशुभ कर्मोंका उदय आयागा, वह स्केगा नहीं, और तुझे दोनों प्रकारके कर्म भोगने होंगे। तथापि तू अपने ज्ञानस्वभावकी भूमिकामे झोड़ा करता रहा तो तेरे कर्मबन्ध न होगा।

जिस पदार्थका जो स्वभाव होता है वह अपने आपमे रहता है। अन्य पदार्थका सम्बन्ध, उसे पर-स्वभावमे बदल नहीं सकता ऐसा नियम है। तुम भी कर्मोदयजन्य सुख-दुखको भोगते हुए

भी, यदि अपने स्वभावकी भूमिकामे रहो तो उसमें रहते हुए, कर्मके बन्धनसे न बँधोगे। परके अपराधसे कोई बन्धनको प्राप्त नहीं होता, स्वापराधसे ही बँधता है।

सारांश यह है कि जो सम्यग्दृष्टि हैं, वे मोह जो मिथ्यात्व, उससे तथा पदवीके अनुसार प्राप्त राग-द्वेषसे भी रहित हैं, अतः मोह, राग, द्वेषके अभावमें उनके कर्मबन्ध नहीं होता। बन्धके कारण राग, द्वेष, मोह ही हैं। इन्हें ही अज्ञानभाव कहा गया है। इस अज्ञान भावसे ही बन्ध होता है।

सम्यग्दृष्टि जीवका भी पूर्वबद्ध कर्मोंका यथा समय विपाक होता है और वह भोगना पड़ता है। नरकादि गतियोंमें दुःखका विपाक भोगना अनिवार्य है। स्वर्गादि गतियोंमें सुखका विपाक भोगना भी अनिवार्य है। नारकी नरककी दुःख सामग्रीसे दूर नहीं भाग सकता और देव सुख सामग्रीको छोड़कर दूर नहीं भाग सकता। दोनोंको दोनों अवस्थाएँ भोगना अनिवार्य हैं। तथापि सम्यग्दृष्टि जीव दोनों अवस्थाओंको निज ज्ञान स्वभावसे भिन्न ही श्रद्धान करता है, मानता है। अतः उन्हें भोगते हुए भी पदानुसार उनमें राग, द्वेष रूप परिणाम नहीं करता, किन्तु अपने ज्ञान स्वभावकी शुद्धतामें ही रहता है। अतः ज्ञानीके पदवीके अनुसार कर्मबन्ध नहीं होता ॥१५०॥

ज्ञानिन् कर्म न जातु कर्तुं भुञ्जितं किञ्चित्सपाप्युच्यते

भुञ्जे हन्त न जातु मे यदि परं दुर्भुक्त एवासि भोः।

बन्धः स्यादुपभोगतो यदि न तत् किं कामचारोऽस्ति ते

ज्ञानं सन् बस बन्धमेष्यपरया स्वस्यापराधाद् ध्रुवम् ॥१५१॥

अन्वयार्थ—(हे ज्ञानिन्) अरे ज्ञानो पुरुष । (कर्म कर्तुं जातु न उच्यते) तुझे राग, द्वेष, मोह रूप शुभाशुभ क्रियाएँ करना किसी भी प्रकार उचित नहीं है (तथापि किञ्चित् उच्यते) तो भी यह जो कहा जाता है कि (न जातु मे परं भुञ्जे) ये मेरे नहीं हैं तो भी मैं भोगता हूँ, तो (हन्त भो दुर्भुक्त एव असि) शैलकी बात है कि दुर्भुक्त ही हो अर्थात् तुम्हारे भोग दुर्भोग हैं, बन्धकारक ही हैं (उपभोगत एव बन्ध न स्यात्) नाना भोग भोगते हुए भी यदि बन्ध नहीं है (तत् किं ते कामचारः) क्या यह तेरी स्वेच्छापर है ? नहीं, इससे बन्ध न रहेगा (ज्ञानं सन् बस) ज्ञान रूप होकर अपनी मर्यादामें निवास कर । (अपरया) अन्यथा, ऐसा यदि न किया तो, (स्वस्यापराधात्) ज्ञान भावको छोड़ने रूप अपने अपराधसे (ध्रुवं बन्धं एव) नियमसे बन्धनका प्राप्त होगे ॥१५१॥

भाषार्थ—हे ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव । यदि तू राग-द्वेष-माह रूप परिणमन, (कर्म) करेगा तो ज्ञानावरणादि कर्मोंका भी बन्ध तुझे नियमसे होगा। हम तुमसे पूछते हैं, कि क्या तुम ऐसा मानते हो कि “मैं ज्ञानी हूँ, और मेरे कर्म बन्ध नहीं होता, अतः मैं नाना विषयोंको भोगता हूँ मुझे कोई हानि नहीं है” तो तुम्हारा ऐसा मानना तुम्हारे नरकादि दुःख भोगका कारण बनेगा।

यह मानना होगा कि तुम ज्ञानीपने या सम्यग्दृष्टिपनेका मिथ्या अहंकार करते हो, तुम अज्ञानी हो, इसीसे शास्त्रोंके उक्त कथनका दुरुपयोग कर अपना अहित करते हो। इससे ही अज्ञानी को दुर्भुक्त कहा गया है।

यदि तुम सम्यग्दृष्टि हो, ज्ञानी हो तो परीक्षा करो। ज्ञानी ज्ञान भावमे रमता है, रागादिमे नहीं। अतः ज्ञानीके ज्ञानभावमे बसते हुए जो शुभाशुभ कर्म उदयमे जात हैं, उन्हें वह कर्मदण्ड स्वीकार कर भोगता है, उसमे राग-द्वेष नहीं करता, न उन विषयोमे रमण करता है।

भोगोपभोग स्वेच्छापूर्वक भोगते रहो और तुम्हारे कर्मबन्धन न होवे ऐसा क्या तुम्हारी इच्छानुसार होगा, कदापि नहीं। यह तुम्हारा स्वेच्छाचारिताका कार्य है। जो जीव अपने मोह क्षोभ विहीन शुद्ध ज्ञानाभाव मे रमण नहीं करता, तथा विषय कषायोमे रमता है, और अपनेको ज्ञानी सम्यग्दृष्टि मानता है वह स्वयं अन्धकार (अज्ञानभाव) में है। अपनेको धोखा देता है।

तुम ज्ञानभावकी मर्यादामे निवास करो। ज्ञानकी भित्तियोका उल्लंघन कर यदि रागादि की भूमिकामे प्रवेश किया तो ज्ञानावरणादि नाना कर्मोंसे स्वयं लिप्त हो जाओगे। मिथ्या अहंकार संसारमे दुबावेगा।

(१८७) प्रश्न—इसके पूर्व कलशमे ऐसी छूट दी गई थी कि परपदार्थोका उपभोग तू कर, वह परका अपराध है, उससे तुझे कर्मबन्धन न होगा। अब इस कलशमे कहा जाता है कि मैं भोगता हूँ मेरे कर्मबन्धन नहीं है, ऐसा मानेगा तो यह तेरी गलती है, तू जरूर बँधेगा। दोनों कलशोंके उपदेशमे विसंगति है। शिष्य यह नहीं समझ पाता कि दोनोंमेंसे कौन-सा उपदेश वह ग्रहण करे ?

समाधान—दोनों कलश एक ही प्रकारका उपदेश देते हैं उनमे परस्पर विसंगति नहीं है, किन्तु सुसंगति है। वह इस प्रकार—

प्रथम कलशमे बतलाया था कि तू ज्ञानस्वभावी है, तुझे सम्यक्त्वकी प्राप्ति हुई है अर्थात् अपने त्रिकाली ज्ञायक स्वभावका दर्शन हुआ है। अब तू अपने स्वभावमें रमण कर, यही निश्चय-चारित्र्य है। कर्मका उदय समय-समय पर आयगा, क्योंकि तूने मोही दशामे, अज्ञान दशामे, रागी द्वेषी होकर उनका बन्धन कर लिया है। उससे मत घबड़ा। तू सदा अपने स्वभावको मत छोड़। उसीमे रमण कर। तेरा त्रिकाली स्वभाव बदलनेकी शक्ति किसी भी दूसरे पदार्थमे नहीं है। तू अनन्त शक्तिशाली है। कर्मोदयसे तू नाना प्रकार शुभाशुभ संयोगको प्राप्त है। तू उनके कारण अज्ञानी न बनेगा। कर्मोदय समाप्त होगा और तू अपने ज्ञानस्वभावमें निरवरता आयगा। अतः कर्मके उदयको भोगना पड़े तो भोग, ये पर-पदार्थ तेरा कुछ बिगाड़ नहीं कर सकते। तथापि इसे पढ़कर कोई विपरीत न समझे, जैसा कि प्रश्नकारने समझा है, अतः उसका स्पष्टीकरण दूसरे इस कलशमे आचार्यने किया है, वह इस प्रकार कि—

तू यदि अपने ज्ञान स्वभावको छोड़कर परपदार्थमे रागादि करेगा, अर्थात् कर्मके शुभाशुभ उदयजन्य सामग्रीमें रति भरति करेगा, तो स्वयं स्वापराधी होगा और तब नवीन कर्मसे बँधेगा। कर्मोदय आवे तो आओ, उसका भोग अनिवार्य है, पर उस उदयावस्थामे रति-अरतिभाव तेरे तब होगा, जब तेरा उपयोग अपने ज्ञान-स्वभावसे च्युत होगा, तू अपने इस अपराधसे बँधेगा। परके अपराधसे न बँधेगा। ऐसा इस कलशका भाव है। दोनों एक दूसरेके अर्थके पूरक हैं, दोनोंमे सुसंगति है विसंगति नहीं।

प्रतिकूल निमित्तोंके होनेपर भी बुद्धिमान् पुरुष अपना कार्य साधता है, उसमें उसका निजका पुरुषार्थ कारण है। वह अपने पुरुषार्थसे बाधक कारणोंको दूर कर स्वयं सामग्री जुटा लेता है। इस कार्यमे उसका पुरुषार्थ कारण है अन्य साधक बाधक कारण नहीं।

जीव अपनी शुद्ध पर्याय प्रकट करनेमें अपने पुण्यार्थका जब अवलम्बन करता है, स्वाध्यायी बनता है, पराध्यायी छोड़ता है, तब बाधक निमित्त रूप कर्मोदय विद्यमान भी रहें तो वह उन्हें विफल कर देता है। उनकी निर्जरा ही करता है, इसीको उदयका विफल करना कहते हैं ॥१५१॥

इसी आशयको प्रकारान्तरेसे निम्न कलामें आचार्य प्रकट करते हैं—

कर्तार स्वफलेन यत्किल बलात् कर्मैव नो योजयेत्

कुर्वाणः फललिप्सुरेव हि फल प्राप्नोति यत्कर्मण ।

ज्ञानं संस्तवपास्तरागरचनो नो बध्यते कर्मणा

कुर्वाणोऽपि हि कर्म तत्फलपरित्यागैकशोलो मुनिः ॥१५२॥

अन्वयार्थ—(यत्किल कर्म एव) जिस कारणसे कर्म ही (स्वफलेन) अपने फलस्वरूप सुख दुःख आदि भावोंसे (कर्तार) कर्मके करनेवालेको (बलात्) जबरन (नो योजयेत्) संयोग नहीं करता, नहीं परिणमाता। किन्तु (फललिप्सुः एव हि) फलकी आकांक्षा करनेवाला व्यक्ति ही (कुर्वाणः) कर्म करता हुआ (यत् कर्मण फलम्) कर्मोंका फल (प्राप्नोति) प्राप्त करता है। (तत्फलपरित्यागैक-शोलः) कर्मके फलको त्यागना ही जिसका स्वभाव है, ऐसा (हि मुनि) मुनि वृष्टम, सप्तम गुण-स्थानारोही साधु (कर्म कुर्वाण. अपि) शुभाशुभ कर्मके सद्भावमें भी (तवपास्तरागरचनः) उन सुख-दुःखादि फलोंके प्रति राग-द्वेषकी रचनाको दूर करता हुआ, समताभावका आलम्बन कर (ज्ञानं सन्) ज्ञानरूप परिणमित हुआ (कर्मणा नो बध्यते) नवीन कर्मबन्धनको प्राप्त नहीं होता ॥१५२॥

भावार्थ—जो सम्यग्दृष्टि ज्ञानी मुनिजन अपने सयताचरणके आधारपर, अपनेको अपने स्वभावकी मर्यादामें रखते हैं, अपनी सीमाका उल्लंघन नहीं करते, वे कभी कर्मसे नहीं बँधते।

कर्म बन्ध तो राग-द्वेष मोहादि विकारी भावोंसे होता है। यद्यपि पूर्ववत्त कमका उदय उस ज्ञानी मुनिको भी आता है, तथापि जैसे घोर वर्षा में भी मनुष्य अपने पक्के मकानमें जो निरास्रव हो, जिसमें पानी आने का मार्ग न हो, सुख पूर्वक बिना भीगे निवास करता है। घोरसे घोर वर्षा भी उसे भिगो नहीं सकती, इसी प्रकार अपने ज्ञान गृहके गर्भमें निरास्रव (कर्मस्रव-रहित) दशामें अपनेको रखनेवाला ज्ञानी, घोर कर्मोदयमें भी कर्मबन्धकी कालिमासे रहित होता है^१। जिनके निष्का निरास्रव घर नहीं है, वह अवश्य भीगता है। इसी प्रकार जो वीतरागी नहीं हैं, अथवा अपूर्ण वीतरागी हैं, वे कर्म बन्धनसे अधिक या कम मात्रामें लिप्त होते हैं।

जैसे वर्षाका जल घरमें बैठे सुरक्षित प्राणीको जबरन नहीं भिगोता, उसी प्रकार जो अपने निजज्ञान गर्भके बाहर नहीं आते, उन्हें कर्मका उदय रागी द्वेषी बलात् नहीं बनाता। यही कारण है कि ज्ञानी कर्मोदयको भोगते हुए भी कर्मबन्धनसे अलिप्त रहते हैं ॥१५२॥

१. प्रचण्डकनविपाकोपष्टब्धमपि ज्ञान न ज्ञानत्वमपोहति, कारण-सहस्रेणापि स्वभावस्यापोदमयक्यत्वात् ।

२ गाथा १८४-१८५ आत्मव्याप्ति ।

(१८८) प्रश्न—असंयत सम्यग्दृष्टि तथा देशसंयत श्रावक, स्त्री पुत्र कलत्रादि भोग सामग्रीको भोगते हैं। सर्वदेश या एकदेश हिंसा करते, सर्वदेश या एकदेश असत्य बोलते, सर्वदेश या एकदेश चोरी करते, स्त्रीमात्र या स्वस्त्री मात्रका सेवन करते, अपरिमित या परिमित परिग्रह अर्थात् पचेन्द्रियोंके विषय साधक सामग्री सचय करते हैं। व्यापार-नौकरी, उद्योग, आदि द्वारा इन सब साधनों को दिन रात बढ़ाते हैं। जिनधर्मके अनुयायी हैं अतः इनको ज्ञानी कहना तथा अबन्धक कहना, तथा जो जिनधर्मके अनुयायी नहीं हैं, इन सब कार्योंको वे अल्प मात्रामे भी करें, तो भी उन्हें मिथ्यादृष्टि तथा अनन्त ससारी मानना, ऐसा ही क्या आचार्यका उपदेश है? यदि है तो यह घोर पक्षपात है।

समाधान—ऐसा कदापि नहीं है। कथनके तात्पर्यको प्रश्नकारने ठीक नहीं समझा, गलत समझा है, अन्यथा ऐसा प्रश्न ही नहीं होता। जिन्हें आत्मदृष्टि है, अपने त्रिकाल ज्ञायक स्वभाव, चिदानन्द मूर्ति, काम क्रोधादि विकार रहित आत्म स्वभावका दर्शन हुआ है, वे सम्यग्दृष्टि हैं। यहाँ जैन कुलोत्पन्न हैं अतः सम्यग्दृष्टि है, ऐसी मान्यता आचार्योंको नहीं है। किसी भी मानव कुलमे उत्पन्न अथवा पचेन्द्रिय सेनी पशु कुलमे भी उत्पन्न हो, नरकमे उत्पन्न नारकी भी हो, यदि उसे आत्मदृष्टि प्राप्त है तो वह सम्यग्दृष्टि है, वही जैन मार्गी है।

जिसे आत्मदृष्टि प्राप्त नहीं हुई, सच्चे भेदज्ञान पूर्वक जिसे स्वसंवेदन प्रत्यक्ष नहीं हुआ, वह उत्कृष्ट स्वर्गोका देव भी हो, श्रेष्ठ कुलोत्पन्न मानव हो, जैन कुलोत्पन्न श्रावक, तथा ब्राह्म महाव्रतका आचरण करनेवाला मुनि भी हो, पर वह मिथ्यादृष्टि है ऐसी जैन मान्यता है।

जो असंयत सम्यग्दृष्टि, तथा देश संयत श्रावक तथा महाव्रती षष्ठमादि गुणस्थानवाले साधु हैं, वे सब सम्यग्दृष्टि ज्ञानी जीव हैं। यह सत्य है कि चतुर्थ गुणस्थानवाले तथा पंचम गुणस्थानवाले भोगोपभोग भोगते हैं, तथापि भोगोपभोगोंको वे भोगने योग्य नहीं मानते, उनमें रुचि नहीं रखते। भोगोको सुखकारक मानकर जैसा आसक्ति भाव मिथ्यादृष्टिको है, वैसा सम्यग्दृष्टिको नहीं है। उसने आत्मदर्शन किया है। अपने निर्विकार शुद्ध चिदानन्दको ही एकमात्र उपादेय, ग्रहण करने योग्य माना है। ससारके विषयोको वह उपादेय, ग्राह्य नहीं मानता, तथापि त्याग नहीं किए, अथवा पंचम गुणस्थानमे अल्प त्याग किए हैं। अपनी स्वच्छ निर्विकारी श्रद्धाके अनुसार वह इनके सम्पूर्ण परित्याग न करनेपर भी अपना मुख त्यागकी दिशामे किए हैं। जितना ग्रहण अभी है उसे न त्याग सकनेका उसे दुख है। अतः जितना ज्ञानभाव जागता है उतने अशमे वह अबन्धक है, और जितने अश राग नहीं छूटा उतने अश कर्मबन्धन करता है, तथापि तीव्र रागके अभावमे अल्प स्थिति-अनुभाग रूप बन्ध करता है अतः पूर्वपिक्षया अबन्धक है।

षष्ठमादि गुणस्थानवर्त्ती साधु भी बुद्धिपूर्वक सम्पूर्ण पापोंका परित्यागी है, अशुभभावके कारण भी उसने दूर कर दिए हैं, तो भी शुभराग आता है उससे पुण्य प्रकृतियोंका बन्ध है, पर पूर्वकी अपेक्षा ज्ञानभावमे अधिक दृढ़ है, अतः 'अबन्धक' कहा जाता है।

वही मुनि जब अपने राग-द्वेषरूप परिणामको बुद्धिपूर्वक पूर्णरूपसे त्याग करता है, तब वह 'तत् परित्यागेक शील मुनि है' ऐसा कहा गया है। वह मनुष्य पर्याय आदि पुण्य प्रकृति जन्म पर्यायोचित पुण्यको भोगता है, पापके उदयको भी भोगता है, तथापि रागादिकी रचनाके अभावसे

अपनी पदवी (गुण स्थान) के अनुसार कर्मबन्ध नहीं करता। ऐसा तात्पर्य आचार्यका है, इसे हृदयंगम करके सन्देह दूर करना चाहिए ॥१५२॥

जिसने कर्मके फलका परित्याग किया है वह ज्ञानी है, उसकी क्रिया भी अबन्धक है—

त्यक्तं येन फलं स कर्म कुरुते नेति प्रतोमो वयं

किन्त्वस्यापि कुतोऽपि किञ्चिदपि तत्कर्मावशेनापतेत् ।

तस्मिन्नापतितेत्यकम्पारमज्ञानस्वभावे स्थितो

ज्ञानी किं कुरुतेऽथ किं न कुरुते कर्मेति जानाति कः ॥१५३॥

अन्वयार्थ—(येन) जिस सम्यग्दृष्टि जीवने (कर्मफलं त्यक्तं) कर्मके फलका परित्याग किया है (स कर्म कुरुते) वह कर्म करता है (इति वयं न प्रतीय) हम ऐसी प्रतीति नहीं करते। (किन्तु अस्यापि) फिर भी इस ज्ञानीके (कुतोऽपि किञ्चिदपि तत् कर्म) कहींसे किसी प्रकारका कुछ कर्म (अवशेन। पूर्वबद्धावस्थाके उदयसे (आपतेत्) आ जावे (तस्मिन्नापतितेऽपि) तो उसके आनेपर भी (अकम्पपरमज्ञानस्वभावे स्थित) अपने परम ज्ञान स्वभावमे अविकलित म्यतिवाला वह (ज्ञानी) ज्ञानी पुरुष (किं कर्म कुरुते) क्या कर्म करता है (अथ किं न कुरुते) अथवा क्या कर्म नहीं करता (इति) इस बातको (कः जानाति) कौन जानता है ? श्री पाण्डेराजमल जोने ऐसा अर्थ किया है— (ज्ञानी किं कुरुते) ज्ञानी कर्म करता है, अनिच्छुक होकर सो क्या उसका कर्त्ता हुआ ? (अथ न किमपि कर्म कुरुते) क्रियाका कर्त्ता सम्यग्दृष्टि जीव नहीं है। (कः जानाति) क नाम आत्मा शायक स्वभावमात्र है ॥१५३॥

आचार्य—कर्मके फलके प्रति उदासीन ज्ञानीके कर्माश्रय नहीं होता। पूर्वबद्ध कर्मको उदयमे आनेसे वह रोक नहीं सकता, अतः इसकी इच्छाके बिना भी वे उदयमे आते हैं, तथापि उस उदयस्थितिमे ज्ञानी, कर्मके परवश नहीं होता, किन्तु अपनी अमल श्रद्धाके अनुसार अपने ज्ञान-स्वरूपमे लीन रहता है। वह अपना उपयोग अन्यत्र न जावे, अपनेमे रखे यही उसका पुरुषार्थ है। यह कार्य अत्यन्त कठिन है।

(१) सामान्य जनका यह अनुभव है कि वह अपने चित्तको स्वयंश रखनेमे असमर्थ है। एक रोगी जानता है कि मिष्टान्न गरिष्ठ है, उसका भोजन करना उसके लिए अपथ्य (अहितकर) है, तो भी अपने मनकी लालसाको रोक नहीं पाता और अपथ्य सेवन कर लेता है।

(२) एक व्यक्ति चोरी करना लाञ्छनीय है, अपराध है, अपवाद कारक है, दण्डनीय है, यह भलीभाँति जानता है, परन्तु छिपकर चोरी कर लेता है। अपवादसे बचने, दण्डसे बचनेके लिए नाना प्रकारके असत्यका अवलम्बन करता है। वह अपनेको वश नहीं कर पाता।

(३) एक धनी सामने ही गरीबको दुखी देखता है, उसकी दुर्दशापर अफसोस करता है, उसकी मदद करना चाहिए ऐसा जानता है, दूसरा व्यक्ति मदद करे तो उसकी प्रशंसा भी करता है पर स्वयं मानसिक लोभपर विजय नहीं पाता अतः उसको मदद नहीं कर पाता।

(४) एक विद्वान् सामने उपस्थित विद्वान्की उत्कृष्टताको जानता है, स्वयं वैसा बनना पसन्द करता है, भीतरसे उसकी विशिष्टतामें प्रभावित है। अपनी हीनता जानता है, कमजोरी

का अनुभव करता है, तथापि छल भरे शब्दोंमें प्रकारान्तरसे आत्म प्रशंसा और परनिन्दा करके व्यर्थ ही प्रसम्भताको प्राप्त होता है। चित्तको वश नहीं कर पाता।

(५) एक व्यक्ति परस्त्रीको नागिन समान जानता है, स्वयंको सदाचारी रहनेमें अपनी उत्कृष्टता मानता है। परस्त्री लम्पटोंकी घोर निन्दा करता है, तथापि कामके वशीभूत हो चोरोंसे छिपावसे परस्त्रीकी भी इच्छा करता है। मनको रोक नहीं पाता।

(६) एक व्यक्ति सामायिक करता है। अपनी चित्तवृत्तिको सावधान रखता है, तथापि कुछ ही समय बाद उसे पता चलता है कि चित्तकी वृत्ति इतने अल्प समयमें भी आकाश-याताल घूम आई। वह चाहते हुए भी चित्तको वश नहीं कर पाता।

ये कुछ उदाहरण हैं। इनमें देखा जाता है कि बड़े-बड़े शूरवीर-विद्वान् व सामान्य योगी भी, चित्तवृत्तिको स्थिर रखनेमें अपनेको असमर्थ पाते हैं। अतः सिद्ध है कि अपने उपयोगको अपने स्वरूपमें स्थिर करना ही सबसे बड़ा कड़ा पुरुषार्थ है जो कि अभ्यास साध्य है। साधु प्रारम्भमें विषय कथाओंसे अपनेको हटाकर परम पुरुष परमात्माके गुणानुवादमें लगाता है। आचार्यों द्वारा प्रणीत आगमके अभ्यासमें लगाता है। तीर्थ वन्दना कर भाव पवित्र करता है। जब वह अपने पर इतना नियन्त्रण कर लेता है कि चित्तवृत्ति विषय कथाओंपर तथा तत्साधनोपर नहीं जाती, कोई कुतूहल व आश्चर्यको खोलनेकी उत्सुकता नहीं है, किन्तु अब अपने इष्ट पुरुषों व कार्योंमें रुक जाती है, तब वह इनसे भी चित्त मोड़ता है। इन इष्ट महारामों जैसा स्वयं बननेको प्रयत्नशील होता है। वह अपने चित्तको अपने स्वात्मचित्तनमें सीमित करना प्रारम्भ कर देता है। पर जेयमें चित्त हटाने पर, वह स्वयं राग-द्वेष रहित वृत्ति पर उतर आता है। ज्ञानकी वृत्ति राग-द्वेषसे, तथा उनके आलम्बनभूत परद्रव्योंसे हटे और उपयोग अपनेमें ही सीमित हो जाय, यही मोक्षका सच्चा पुरुषार्थ है, यही सच्चा निदधय सम्यग्चारित्र्य है।

इस अवस्थामें कर्मोदयमें, तथा उसके फलके उपभोगकी पराधीनतामें भी, उपयोगकी स्ववशता उसने प्राप्त कर ली है। आत्माधीनतासे वह कर्माधीनता पर स्वयं प्रहार करता है। अपने परमोत्कृष्ट शुद्ध ज्ञानके आनन्दमें अविचल यही स्थिति है जो उसके उदयागत कर्मको निष्फल बना देती है। ऐसा परम साधु अवन्धक तो है ही, उदयागत कर्मका निर्जरक भी है।

सातवेंसे दसवें गुणस्थान तक, गुणस्थानकी स्थितिके अनुसार कर्म उदयागत होनेपर भी बुद्धिमें अस्वीकारतासे, अबुद्धिपूर्वक किञ्चित् रागादि हो तो कुछ आलस्य भी हो सकता है, पर वह जाना नहीं जाता। और क्रमशः हीन होकर सर्वथा निरासन्न हो जाता है, मोक्षमार्गकी यही प्रक्रिया है, यही पुरुषार्थ है।

परके परिणामानेका पुरुषार्थ ससारका पुरुषार्थ है, मुक्तिका नहीं। पर परिणमाया नहीं जा सकता, फिर भी परको परिणमाई ऐसी मान्यता मिथ्यादृष्टिकी है। इस मान्यताके कारण वह अनन्त काल तक परको परिणमानेका उद्योग करता रहता है। चूँकि वह कार्य अनन्त कालमें भी न कर सकेगा, क्योंकि वस्तु स्वभाव ही ऐसा है कि वह स्वके परिणमनका ही अधिकारी है, परके परिणमनका अनधिकारी है। तथापि भ्रमवश मैं परका कर्त्तृ ऐसा विचार कर प्रयत्न करते-करते जीवको अनादिसे अबतक अनन्त काल हो गया और अनन्त काल हो जायगा पर उसमें सफलता सम्भाव्य ही नहीं है।

जीवका संसार-परिभ्रमण तो तब छूटेगा जब वह इस भ्रमसे छूटकर वस्तुस्वभावका भाग करे। अपना पुरुषार्थ अपनी श्रुतिकरणसे करे, यही मोक्षमार्ग है। संयताचारी साधु ही ऐसा करते हैं वयबा जो ऐसा करते हैं वे ही सयताचारी हैं। वे ही कर्मबन्धन नहीं करते ऐसा आचार्य कहते हैं ॥१५३॥

सम्यक्त्वके आठ अङ्गोमे प्रथम नि शक्ति अङ्गका महत्त्व बतलाते हैं—

सम्यग्दृष्टय एव साहसमिदं कर्तुं क्षमन्ते परं

यद्वज्रोऽपि पतत्यमी भयचलत्त्रैलोक्यमुक्ताध्वनि ।

सर्वमिव निसर्गनिर्भयतया शङ्कां विहाय स्वयं

जानन्तः स्वमवध्यबोधवपुषं बोधान्च्यवन्ते न हि ॥१५४॥

अन्वयार्थ—(भयचलत् त्रैलोक्य मुक्ताध्वनि) भयके उत्पन्न होनेपर तीन लोकके प्राणी अपने मार्गसे जहाँ विचलित हो जावें ऐसे (वज्रोऽपि पतति) वज्रके गिरनेपर भी (अमी) ये सम्यग्दृष्टि जन (अवध्यबोधवपुषं स्वं जानन्तः) मैं ऐसा ज्ञानस्वरूपी शरीरवाला हूँ जो 'परके द्वारा अवध्य है' ऐसा जानते हैं, अतएव (निसर्गनिर्भयतया) स्वाभाविक निर्भयताके कारण (सर्वमिव शङ्कां विहाय) सब प्रकारकी शकासे, भयसे रहित होकर (बोधात् न च्यवन्ते) अपने ज्ञान-स्वभावी उपयोगकी भूमिका नहीं छोड़ते । (सम्यग्दृष्टय एव) सम्यग्दृष्टि जीव ही (इव पर साहस कर्तुं क्षमन्ते) इस प्रकारका श्रेष्ठ साहस करनेमे समर्थ हैं ॥१५४॥

भाषार्थ—सम्यक्त्वके प्रभावसे जीव नि शक होता है। उसे किसी प्रकारकी शंका या भय नहीं होता। सम्यग्दृष्टि जानता है कि मैं 'ज्ञानशरीरी हूँ'। यह ज्ञान ही मेरा शाश्वत स्वभाव है। किसीके स्वभावको कोई दूसरा परिवर्तित नहीं कर सकता। यदि परिवर्तित हो जाय तो वह स्वभाव ही नहीं है, यह सुनिश्चित है।

जब मैं 'अवध्यज्ञान शरीरी हूँ' कोई पदार्थ या उसकी शक्ति मेरा कुछ बिगाड़ बनाव नहीं कर सकती, तब वज्रपात भी हो, तो उससे मेरे स्वभावमे क्या बिगड़ता है। आकाशसे वज्रपात हो तो वह भयंकर हांता है, उन समस्त प्राणियोंको-जो पौद्गलिक शरीर वाले हैं और उसीमे निजत्व मानते हैं। वे इसलिए भयभीत हो जाते हैं कि इस वज्रपातसे शरीर जल जायगा, मिट जायगा। इसका मिटना मेरा मिट जाना है। इस तरह शरीरके नाशमे अपना नाश तथा उसकी उत्पत्तिमे अपनी उत्पत्ति माननेवाले जीव 'धुड़ दृष्टि नहीं हैं।' वे शरीर व आत्माके सच्चे भेदको न समझ दोनोंकी एकता मान बैठे हैं। फलतः शरीरके नाशमे अपना नाश मानकर दुखी व भयभीत होते हैं। वज्रपातसे पौद्गलका ही बिगाड़ सम्भव है आत्माका नहीं।

जिनको भेदविज्ञान हो गया हो और उसके आधारपर स्वात्मदर्शन हो गया है, ऐसे सम्यग्दृष्टि जीव यह जानते हैं कि यह शरीर पौद्गलिक है—मुखसे भिन्न स्वरूप वाला जड़ पदार्थ है। जीवकी कर्माधीनताके फलस्वरूप यह जीवका कारागृह है। कारागृहको दुखका कारण जानते हैं, अतः उसके प्रति उनका अनुराग नहीं है। फलतः उसके नाशमे अपने नाशकी कोई शंका या भय नहीं है।

सम्यग्दृष्टि इसीसे सहज ही निःशक्त या निर्भय या निर्विकल्प है। इसीका फल है कि घोरपसंग आनेपर भी वे अपने ज्ञानस्वभावमें रमते हैं, अपना उपयोग वहाँसे नहीं हटाते, यही उनका परम पुण्यार्थ है, जो संसारके समस्त बन्धन काटकर उन्हें अतीन्द्रिय अविनाशी सुख भी प्राप्त करा देता है। सम्यग्दृष्टिका साहस धन्य है ॥१५४॥

सम्यग्दृष्टि सात प्रकारके भयोसे रहित होता है। इनका क्रमशः वर्णन करनेकी इच्छासे आचार्य सर्व प्रथम, इहलोकभय और परलोकभयसे सम्यग्दृष्टि रहित है, इसका विवेचन निम्न कलशसे करते हैं।

लोकः शाश्वत एक एव सकलव्यक्तो विविक्तात्मन-

विचल्लोकं स्वयमेव केवलमयं यल्लोकयत्येकः ।

लोकोऽयं न तवापरस्तवपरस्तस्यास्ति तद्भीः कुतो

निश्शक. सतत स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा विन्दति ॥१५५॥

अन्वयार्थ—(विविक्तात्मन) संसारके समस्त अन्य पदार्थोंसे पृथक् आत्माका (शाश्वतः) सदाकाल चिरस्थायी, (सकलव्यक्त) सम्पूर्ण रूपसे प्रकट, (एव एक. लोक.) ऐसा यह एकमात्र ज्ञानलोक ही लोक है। (यत्) क्योंकि (व्ययम् एकम्) आत्मा अकेला ही (केवलम्) केवल इसी (चिल्लोक) चैतन्य लोकका (स्वयमेव) स्वयम् ही (लोकयति) अवलोकन करता है। (अयं तव लोक) यही तेरा लोक है, (न अपर) इसके सिवाय जो वर्तमान संसारी पर्याय तथा तत्संबन्धी शरीरादि पौद्गलिक अङ्ग या चेतन पदार्थ हैं वह तेरा लोक नहीं है (तवपरः) वह तो तुझसे सर्वथा भिन्न है (तद्भीः कुतः) तो तुझे फिर भय क्या ? ऐसा जिसका सम्यक् श्रद्धान है वह ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव (सतत नि शक.) निरन्तर सदाकाल निर्भय है। ऐसा (स स्वयं सहजं ज्ञानं) वह अपने सहज ज्ञानको ही (सदा विन्दति) सदा अनुभवता है। उसे इस शारीरिक संयोग वियोगरूप इहलोक परलोकका भय नहीं होता ॥१५५॥

भाषार्थ—सम्यग्दृष्टिके सम्यक्त्व गुण प्रकट हुआ है। उस सम्यक्त्वके आठ अंग हैं। अगका अर्थ भेद नहीं है, किन्तु जैसे आठ काठके टुकड़ोंके संयोगको 'खाट' ऐसी सज्ञा देते हैं इसी प्रकार इन आठ गुणोंकी समुदाय रूपमें सामान्य सज्ञा 'सम्यक्त्व' है। अतएव ये आठ सम्यग्दर्शनके अंग हैं ऐसा कहा जाता है। उनके ये नाम हैं—(१) नि शक्ति (२) नि काक्षित (३) निर्विविक्तिता (४) अमूढदृष्टि (५) उपगूह्य (६) स्थितिकरण (७) वात्सल्य (८) प्रभावना। इन आठ अंगोंका क्रमशः वर्णन मूलग्रन्थमें किया गया है। कलशोमे इन सबका वर्णन नहीं है। अमृतचन्द्र स्वामीने कलशोमे उन सप्त भयोंका विवेचन किया है जो सम्यग्दृष्टिमें नहीं होते। प्रकारान्तरसे यह वर्णन नि शक्ति अगका ही है। आत्माके त्रिकाली स्वभावकी श्रद्धा ही नि शक्ति अग है।

शंकासे भयका जन्म है, अतः इस प्रकरणमें दोनों पर्यायवाची शब्द मान लिए गए हैं। वे सात भय मिथ्यादृष्टिको ही होते हैं। जो इस प्रकार हैं (१) इह लोक भय (२) परलोक भय (३) वेदना भय (४) अरक्षा भय (५) अगुप्ति भय (६) मरण भय (७) आकस्मिक भय।

इस कलशमें इह लोकभय और परलोकभय दोनोंसे मुक्तिकी कथा लिखी गई है।

यह समस्त दृश्यमान ससार अनन्तानन्त जीवोका मेला है। सभी जीव अपने-अपने कर्मानुसार प्राप्त विभाव पर्यायोको भोग रहे हैं। इन सबका पारस्परिक सम्बन्ध वस्तुतः कुछ नहीं है। सम्बन्धकी मान्यता भ्रमपूर्ण है, अर्थात् काल्पनिक है। प्रत्येक जीव अपनी पर्यायका भोक्ता है, वह सुखरूप हो या दुखरूप, स्वयं उसे ही भोगनी पडती है। उसकी निजकी विभाव पर्यायमे ही उसका ससार है। वह सोचता है कि मेरी वर्तमान इस पर्यायमे मेरेको कोई रोगादि न हो जाय। इस पर्यायका नाश न हो जाय। मेरे द्वारा सुखके लिए सञ्चित पदार्थोंका वियोग न हो जाय। मेरे कष्ट निवारक तथा सुखमे सहायक इष्ट जनोका वियोग न हो जाय। अथवा मेरे शरीरका या आयुष्यका अन्त न हो जाय। इत्यादि प्रकारके विविध सकल्प-विकल्प ससारी मूढ मिथ्यादृष्टिको उठते रहते हैं। और वह इन शकाओंके कारण सदा भयभीत रहता है। इसे 'इहलोक भय' कहते हैं।

जब यह मिथ्यादृष्टि जीव देखता है कि मरण अवश्यम्भावी है, शरीरका वियोग सबको देखा जाता है, तब मेरे शरीरका नाश अवश्य होगा। ससारके इस अकाट्य मरणके नियमका अपवाद मैं कैसे हो सकूंगा? इस शरीरकी रक्षाका जीवनमर प्रयत्न करनेके बाद भी यह जरा-जोर्ण हो गया। इसका टिकाऊपना अब नहीं रहता दीखता। अब इसे छोड़कर जाना होगा। पर कहाँ जाना होगा? क्या कोई अन्य लोक है? या कुछ नहीं है? मरणका अर्थ सर्वथा नाश हो जाना है क्या? तब क्या होगा? अथवा मरणोत्तर नया जन्म होता है ऐसा सुना जाता है, सो क्या यह सच है? यदि नया जन्म होगा तो कहाँ होगा? पशुओमे, पक्षियोमे, कीट-पतंगोमे या वृक्षादि एकेन्द्रियोमे? नरककी भयकर ज्वालाओमे भी तो जन्म होता है। तो क्या मुझे इनमे कहीं जाना होगा? यदि इनमें न जाना चाहूँ तो क्या मेरी इच्छा चल सकेगी? ऐसा मेरा वश तो नहीं है। कहते हैं अपने-अपने इस जन्मके किए कर्मके अनुसार जोब नया जन्म लेते हैं। तो मेरे ऐसे कौनसे सत्कार्य इस जन्मके हैं कि मैं उत्तम जन्म पाऊँ? फिर जन्म भी तो भयकर है। गर्भकी वेदनाके कष्टका तो विचार मात्र भी कष्टप्रद है। हाय क्या करूँ? परलोककी कल्पना करते ही भय लगता है। इत्यादि अनेक प्रकारके विकल्प जीवको आते हैं, इसे "परलोक भय" कहते हैं।

जिन्हें अभी परलोकका समागम समीप नहीं दीखता, अथवा इसी जीवनमे मत्त हैं, परलोक की तरफ दृष्टि ही नहीं है, वे इस लोकमे पाए जानेवाले भयमे त्रस्त हैं। जिन्हें परलोक जाना समीप दिखाई दे रहा है वे इस लोकके वियोगसे इष्ट सामग्री व इष्टजनके छूटनेके भयसे तथा आगामी कालमे अनिश्चितिके भयसे त्रस्त हैं। इन दोनोंसे ही ससारके सभी प्राणी त्रस्त हैं, शका-शील हैं, भयभीत हैं। इन सब अनन्त प्राणियोमे एकमात्र सम्यग्दृष्टि प्राणी ही निर्भीक है।

(१८९) प्रश्न—सम्यग्दृष्टि तो सब जानता व मानता है। उसे तो इहलोककी भी श्रद्धा है और परलोकके अस्तित्वकी भी श्रद्धा है। तब उसे तो इन दोनों लोकोंके सुनिश्चित परिभ्रमणकी, और उनमे प्राप्त दुखोंकी भूमिकामे और भी अधिक भयभीत होना चाहिए। आप कहते हैं कि वह दोनों प्रकारके भयोंसे रहित है तो इसका क्या कारण है?

समाधान—कारण यह है कि सम्यग्दृष्टिकी दृष्टि अपने ध्रुवचैतन्य स्वरूपको प्राप्त कर सकी है। वह इस चैतन्यलोकमे है, और सदा इसी चैतन्यलोकमे रहेगा। सम्यग्दृष्टिको दृष्टिमे शरीर पौद्गलिक जड़ रूप एक अपनेसे भिन्न वस्तु है। उसके विनाश होने पर वह आत्माका नाश

नहीं देखता, और न उसकी उत्पत्तिमें अपनी उत्पत्ति देखता है। केवल पूर्ववद् कर्मके संयोगकी भूमिकामें होनेवाला यह लोक मेरा स्वरूप नहीं है। मेरा चैतन्यस्वरूप ही मेरा लोक है। जब तक कर्मका संयोग है तब तक शरीरका संयोग होता ही रहेगा। अनादि कालसे यह परम्परा चली आई है। जब तक मुक्ति न होगी यह परम्परा बनी रहेगी। इसमें हर्ष विषाद सम्यग्दृष्टिको नहीं होता। अतः वह शंका रहित भय रहित है।

(१९०) प्रश्न—यह बात आपकी सत्य नहीं है। बालकको उत्पत्तिका माता-पिता उत्सव मनाते हैं। मरणका शोक मनाते हैं, यह सब करना क्या मिथ्या है ?

समाधान—अवश्य मिथ्या है। जो माता-पिता अपने शरीरके प्रति मोही हैं तथा काम भोगकी विह्वलनासे उत्पन्न बालकके प्रति अनुराग करते हैं वह उनका मोह है। अतः उसका उत्सव मनाते हैं। यथार्थमें इसमें उत्सव मनाने जैसी कोई बात नहीं है। सब जगत्का मोह परिणाम ही है।

(१९१) प्रश्न—यदि आपकी बातको स्वीकार कर लें, तब तो ससारमें कोई सन्तानका परिपालन ही न करे। सभी निर्दय हों, बालकका पालन पोषण कौन करे ? जीव रक्षाकी बातको आप मोह परिणाम कहते हैं तो क्या मोह परिणाम छोड़ निर्दय परिणाम करना चाहिए। क्या निर्दय जीव सम्यग्दृष्टि कहा जायगा ?

समाधान—नहीं। वस्तुके तत्त्वको नमस्सिए। जब मोही प्राणी कामभावसे सतप्त होता है तब कामसंपर्क करता है। इसी प्रकार कामकी वासनासे संतप्त स्त्री पुरुषका समागम होता है। उनके उस समागमके फलस्वरूप यदि कोई सन्तान होती है तो माता-पिता उसे इसलिए प्यार करते हैं कि वह उनकी कामवासना का फल है। जीवरक्षा की पुण्य भावनासे उसे नहीं पालते। यदि ऐसा होता तो स्वयं 'परकी सन्तान' जिन्हें मानते हैं—उनका भी यथोचित पालन पोषण रक्षण करते। जीवोंके प्रति दया परिणाम पालन करनेका बहुत विस्तृत क्षेत्र है उसे छोड़कर केवल अपनी भोगक्रियाजन्य बालकके प्रति अनुराग, मोहका ही परिणाम है। दया परिणाम नहीं है।

(१९२) प्रश्न—क्या सम्यग्दृष्टिको अपनी देहका भी मोह नहीं होता ? क्या वह उसकी रक्षा नहीं करता ? उसके लिए विविध सामग्रीका संचय नहीं करता ? शत्रुसे बचाता नहीं ? रोगका इलाज नहीं करता ? औषधि सेवन नहीं करता ?

समाधान—करता है, पर मोह परिणामसे नहीं। वह शरीरमें निजत्व नहीं देखता। वह अपनेसे भिन्न—जड़ वस्तु है—में चैतन्य का अखण्ड पिंड है, ऐसी मान्यताके कारण शरीरकी रक्षा करता हुआ भी शरीरमें मोह नहीं करता। शरीर और आत्माका भेदविज्ञान जिन्हें नहीं है, वे शरीरकी उत्पत्तिमें अपनी उत्पत्ति और शरीरके नाशमें अपना नाश देखते हैं। वे बहिराराम मिथ्या-दृष्टि हैं। उन्हें शरीरके प्रति मोह परिणाम होता है। उनके इहलोक और परलोक भयका कारण यही मोह है। दर्शन मोह कर्मके उपशम-क्षय अयोपशमकी अवस्था होनेपर आत्म सूर्यका प्रकाशमय उदय जिनके हुआ है वे जीव सम्यग्दृष्टि हैं, उनका मोह परिणाम अस्त हो गया। दहात्म भेद विज्ञान प्रकट हो गया। अतः उस देहके संयोग वियोगसे हर्ष विषाद नहीं होता।

(१९३) प्रश्न—लोक : धर्म प्रभावना हेतु जन्मोत्पन्न मनानेमे क्या हाति है ? धर्मात्मा पुरुषोकी ही तो जन्म जयतिर्या हम मनाते हैं । इससे तो धर्मकी प्रभावना ही होती है ।

समाधान—इस प्रश्नका समाधान पहले कलश १० की टीकामे कर दिया है । धर्म प्रभावना तीर्थकरोके कल्याणकोके मनानेसे होती है । जिन धर्मात्माओंके जन्मकी आप जयन्ती मनाते हैं, वे जन्मके समय सामान्यजन' थे, सम्यक्दृष्टि नहीं थे । पचमकालमे कोई सम्यक्दृष्टि जीव यतः मनुष्य पर्यायमे जन्म नहीं लेता । अन मिथ्यादृष्टिकी जयन्ती मनाना प्रकारान्तरसे मिथ्यात्व पोषण ही है । जो महाव्रती महाव्रतको प्राप्त हुए उनके 'दीक्षा दिवसको यदि मनाया जाय तो उचित माना जा सकता है क्योंकि 'मृगपतेका जन्म' दीक्षाके समय हुआ है । जन्म तो उनकी अव्रती दशाका हुआ था । व्रती अपनी अव्रती दशाका उत्सव मनावे, या दूसरोको मनानेकी प्रेरणा दे तो इससे बढ़कर अविवेककी बात कोई नहीं है ।

अतः जन्मकी खुशी जिन्हें है वे बेहू संयोगकी खुशी मानते हैं । जब कि सम्यग्दृष्टि बेहूको कारागारकी तरह कुलबायक अनात्मरूप मानता है । अनात्मरूप पदार्थोंको सम्यग्दृष्टि हेय तत्त्व मानता है । यही कारण है कि उसे उनके संयोग या वियोगमे हर्ष विषाद नहीं है । संयोगमे हर्ष हो तो वियोगमे विषाद भी अवश्यम्भावी है ।

(१९४) प्रश्न—विद्वान्, धर्मात्मा, प्रवक्ता या त्यागी व्रती, साधुजन स्वयं अपनी जयन्ती नहीं मनाते, न मनानेकी प्रेरणा करते हैं । यह कार्य तो धर्म प्रभावनाके उद्देश्यसे उनके भक्तजन किया करते हैं अतः उनको इसका बोध प्राप्त नहीं होना चाहिये ?

समाधान—प्रथम तो सज्जनों को ऐसा स्वीकार नहीं करना चाहिए कि आप मेरा जन्मोत्सव मनाओ । फिर भी यदि भक्तजन मनाते हैं तो भक्तोंके हितकी दृष्टिसे ऐसे कार्यसे उन्हें रोकना चाहिए । यह कार्य धर्मप्रभावनाका नहीं है, व्यक्ति प्रभावनाका भले हो हो । जो कार्य धर्मका है नहीं उससे धर्म प्रभावना कैसी ? मिथ्या मान्यताको प्रोत्साहित करना अक्षय्याणकारी है ।

इहलोकके पदार्थ, शरीर तथा पचेन्द्रियोंके साधनभूत सचेतन-अचेतन या मिश्र पदार्थ हैं । इनके संयोगमे हर्ष मनानेका अर्थ है कि इनका वियोग, जो अवश्यभावी है, उसके प्रति विषादकी भावना होगी, तथा इस विषाद प्राप्तिकी आशकाका भय होगा । यही तो इहलोक भय है ।

सम्यक्ज्ञानी पुरुष, परमे निजत्वकी मिथ्या कल्पनाका दूरसे ही परिहार करता है, अतः उसे परके संयोग-वियोगमे किसी प्रकार हर्ष विषाद, भय या आश्चर्य नहीं है । वह अपने चैतन्य विद्वानन्द ज्ञानमूर्तिमे रमता है अतः उसी लोकमे उसका निवास है । अन्य लोक न उसके हैं, न उनमे रमता है, न उनका उसे भय या शका है । उसका जो चैतन्य लोक है वह उसीको देखता है । निश्चय निश्चय होकर वह अपने सहज ज्ञानका ही अनुभव करता है ।

श्री शुभचन्द्रजीने इस श्लोकका अर्थ भिन्न प्रकारसे दिया है, उसका सारांश इस प्रकार है—यह लोक शाश्वत है । किसीका बर्नाया नहीं है, न अन्य कोई लोक इसके अलावा है । सर्वज्ञके ज्ञान द्वारा ज्ञात है अज्ञात नहीं । वे उसे ही अवलोकन करते हैं तब सम्यग्दृष्टिको उसकी नित्यताकी श्रद्धाके कारण भय नहीं है । और अन्य लोकके अभावसे परलोकका भी भय नहीं है । ईश्वर कर्तृत्वका भी यहाँ निषेध किया गया है ॥१९५॥

(१९५) प्रश्न—सम्यग्दृष्टि जोव वर्तमान अवस्थामे सशरीर तो है। भले ही शरीरसे मिन्न पदार्थ हो तथापि शारीरिक वेदना भरे न आवे ऐसी चिन्ता तो वह करता ही होगा ?

समाधान—वह ऐसी शका भी नहीं करता इसी बातको आगामी कलशमें स्पष्ट करते हैं—

एषैकैव हि वेदना यदचलं ज्ञानं स्वयं वेद्यते

निर्भेदोदितवेद्यवेदकबलादेकं सदानाकुलैः ।

नैवान्यागतवेदनैव हि भवेत्तद्भीः कुतो ज्ञानिनो

निर्वाकः सततं स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा विन्वति ॥१५६॥

अन्वयार्थ—(अनाकुलैः) निराकुल सम्यग्दृष्टि जीवोके द्वारा (सदा) निरन्तर ही (निर्भेद-उदित-वेद्य-वेदकबलात्) अमेद रूपसे अपनेमे उत्पन्न जो वेद्य-वेदक भाव, उसकी पूर्ण सामर्थ्यसे (एकं) एकमात्र (अचल) निश्चल (ज्ञान) ज्ञान भाव ही (स्वयं वेद्यते) स्वयं रूप अनुभव किया जाता है। (एषा एका एव हि वेदना) यही एकमात्र उनका वेदन है (अन्यागतवेदना एव हि न) इसके सिवाय अर्थात् ज्ञानानुभवनके सिवाय अन्य पदार्थ पौद्गलिक शरीरादि-गत वेदन उनको निश्चयसे नहीं ही है। तब (तद् भी कुत ज्ञानिनः) उसका भय ज्ञानीको कैसे हो (स) वह तो (सततं निर्वाकः) सदा निर्भय होकर (स्वयं सहजं ज्ञानं) अपने सहज स्वाभाविक ज्ञान स्वरूपको ही (सदा विन्वति) सदा अनुभवन करता है ॥१५६॥

भावार्थ—वेदना पीडाको कहते हैं और वेदना अनुभवको भी कहते हैं ऐसी व्याख्या लोकमे प्रचलित है। तथापि पीडा भी अनुभव रूप हो है। ज्ञान द्वारा हो उसका अनुभव किया जाता है। अतः इस दृष्टिसे दोनों एकार्थक है।

जब मिथ्यादृष्टि जोव देहमे आत्मवृद्धि करता है तब देहमे होनेवाले रोगादिकी पीडाका अनुभव करता है। उसका ज्ञानोपयोग उसीको वेदता है। कर्मोदय जन्य समस्त सुख दुःखोका वेदन ज्ञानके उपयोगसे ही होता है। यदि उपयोग अन्यत्र हो जाय तो उस कालमे सुख दुःखका वेदन नहीं होता।

ज्ञानी सम्यग्दृष्टि सदा विकल्पकी भूमिका छोड़कर, अमेद अखण्ड आत्मापर अपना उपयोग रखता है। अतः आकुलतारहित होता है, और उसी निराकुलनामे स्वयं वेदक और स्वयं वेद्य, ऐसी अमेद दशाको जब प्राप्त होता है, तो अन्य पदार्थकी वेदना, अनुभवनान्ता, से रहित होता है। उस समय शरीरादिमे रोगादि पीडा हो तो भी उसे उसकी वेदनाका अनुभव नहीं होता। जिसका शरीरकी ओर उपयोग ही न हो उसे तत्संबन्धी वेदना भी कैसे होगी। उसकी वेदना, अनुभवनपना तो एकमात्र अपने स्वरूपकी वेदना ही है, वह परकी समस्त आकुलताओसे रहित निर्भयपनेसे अपने सहज ज्ञानस्वभावके वेदनको ही स्वीकारता है। यही कारण है कि सासारिक वेदनाभय उसे नहीं होता। इस तरह सप्तमयोमे तृतीय भयसे भी वह रहित है ऐसा जानना चाहिए।

(१९६) प्रश्न—शरीरमे पीडा हो और उसका सम्यग्दृष्टि वेदन न करें, यह बात क्योंकर समभव है ? सभी संसारीजन शरीरगत वेदनाका अनुभव करते हैं।

समाधान—ऐसा नहीं है। ज्ञान होना बल्य बात है और पीडामे व्यथित होना अलग बात है। जब शरीरसे मोह होता है उस समयकी पीडाके अनुभवमे, तथा शरीरके प्रति निर्मोह दशामे, पीडाके अनुभवमे अन्तर है। प्रथम मोही व्यक्ति उस पीडामे रागद्वेषरूप परिणमन करता है, वह शरीरको हानिको अपनी हानि मानता है, जबकि निर्मोही, 'शरीर परपदार्थ जडात्मक है उसके नाशमे मेरा नाश निहित नहीं है' ऐसा मानता है। सुख दुःखकी उत्पत्तिमे 'मान्यता' का बहुत बड़ा हाथ होता है।

एक उदाहरणसे समझिए—एक बालक नीली कमीज पहिने अपने घरके बाहर सड़कपर खेलता था। पिताने सड़कपर खेलनेको मना किया, पर उसने पिताके वचनपर ध्यान न दिया। आधा घंटे बाद एक मोटर उधरसे निकली। बार-बार हारन देने पर भी सामने वाला बालक दूर न हुआ और मोटरके मोचे आ गया। मीड इकट्टी हो गई। पिताको चिंता हुई कि क्या हो गया? दूरसे देखता है कि नीली कमीजवाला बालक मोटरके धक्केसे घायल हो गया। उसे दस कदम चलनेपर मूर्च्छा आ गई। मूर्च्छा आनेपर उसकी दुकानसे सब नौकर-चाकर दौड़े। उसे उठाकर दुकानपर लाए। उपचार किया। होष आनेपर रोने चिल्लाने भागने लगा। दरवाजेपर उसका वही पुत्र खड़ा था, उसने कहा पिताजी कहाँ जाते हो? पिता अपने बालकको देखता है तो तुरन्त शोक भूल जाता है। वह बालक जो घायल हो गया है किसी अन्यका है, इतना सुनते ही उसका तमाम दुःख दूर हो गया। पूर्वमें सोचा था कि 'मेरा बालक कुचल गया' तो अपार कष्ट पाया, दूसरे समय मालूम हुआ कि वह बालक मेरा नहीं है, पराया है, तो दुःख दूर हुआ। इसी तरह शरीर अपना है ऐसा जानने वालेको अपार दुःख होगा। शरीरमें परत्वका यथार्थ भान करने वाला दुःखी न होगा।

(१९७) **प्रश्न**—शरीर आत्माका सयोग है तो पीडा होगी। चाहे वह मान्यतामें 'स्व' हो या 'पर'। एकक्षेत्रावगाहताके कारण दुःख दोनोंको समान होगा ऐसी हमारी मान्यता है।

समाधान—मान्यता इसलिए है कि शरीरके सम्बन्धमें आप निजत्वका परित्याग नहीं कर सके। जो भी व्यक्ति जो कुछ निर्णय करता है, अपने अनुभवके आधारपर करता है। तथापि उसे दूसरे अनुभवीके अनुभवका भी लाभ उठाना चाहिए।

(१९८) **प्रश्न**—क्या आपका शरीरसे निजत्व परिणाम छूटा है और आप शारीरिक रोगकी पीडामे दुःखका अनुभव नहीं करते।

समाधान—करते हैं। इसका कारण शरीरको अपनेसे भिन्न जानकर भी उससे पूर्ण मोह नहीं छूटा। जिनका छूट गया है वे अनुभवी साधुजन ऐसा कहते हैं कि शरीरका मोह छूट जानेसे शरीरमे क्या हो रहा है इस तरफ ज्ञानी उपयोग ही नहीं लाते। ज्ञान सुखका हो या दुःखका हो, उपयोग वृत्तिके आधारपर होता है। ज्ञानी अपने उपयोगकी वृत्ति शरीरादि समस्त पदार्थोंकी ओरसे हटा लेने हैं, तब तज्जन्य सुखका भी अनुभव नहीं करते और तज्जन्य दुःखका भी अनुभव नहीं करते। अपने ज्ञान स्वभावमे उपयोग वृत्ति होनेसे उसीका वेदन करते हैं। अतः शरीरमे राग निमित्तक शारीरिक वेदनाका भय उन्हें नहीं है।

जब मुनिराज सप्तमगुणस्थानसे श्रेणीपर आरुढ़ होते हैं, तब उनका उपयोग बुद्धिपूर्वक रागादि परिणतिसे रहित होता है। वे अपनी आत्माके ध्यानमे रमण करते हैं। ऐसे समय कोई

दुष्ट घोरसे भी घोर उपसर्ग करे तो भी उनका उपयोग उस व्यक्तिकी तरफ, उस उपसर्गकी तरफ, या अपने शरीरकी तरफ नहीं जाता। तबही वे निर्विकल्प ध्यानी, समस्त घातिया कर्मोंका क्षय कर केवली बनते हैं। यदि उनका किंचित् भी उपयोग ज्ञानस्वभावी आत्मासे हटकर शरीरादि पर आवे, तो घाति कर्मका क्षय नहीं हो सकता। जैसे—

(१) भगवान् पार्श्वनाथपर कमठके जीवका उपसर्ग।

(२) सुकुमालपर स्यारनी कृत उपसर्ग।

(३) पाडवोपर दुर्योधन पक्षके दुष्टों द्वारा किया उपसर्ग। छास्त्रोमे ऐसे बीसो उदाहरण हैं जिनसे यह सब सिद्ध है।

(१९९) प्रश्न—आप महापुरुषोंके दृष्टान्त देते हैं। उनके अनुभवको वे जानते हैं। हमें अनुभव कराइए कि हम समझ सकें कि उपयोग वृत्ति अन्यत्र होने पर शरीरकी पीडाका भान नहीं होता ?

समाधान—सुनिए। एक व्यक्ति दुकानदार है दिनके बारह बजे हैं। भूख लग आई है। पर दुकानपर एक ऐसा ग्राहक आ गया है जो कई हजारका सौदा ले रहा है। वह मोलभाव भी अधिक नहीं करता—विश्वास करता है। जो भाव सौदाका बता देवे उसे लेना स्वीकार कर लेता है। सौदेका रूपया भी नगदो दे रहा है। दुकानदार सोचता है, इतना मुनाफा मुझे शत एक माहमे भी नहीं हुआ—जो मुझे आज मिल रहा है। मौदा बेचते-बेचते उसे दो बज गये। पेटमे भूख है पर उपयोग उस ओर नहीं है। बड़ा लाभ जो मिल रहा है।

इतनेमे घरसे नौकर आता है कि सठजी बहुत देर हो गई खाना खाने चलो। वह कहता है जाआ-जाओ फुरसत नहीं है। शाम तक खा लेंगे। इस समय शारीरिक पीडा भूखकी है, पर उपयोगकी वृत्ति अन्यत्र होनेसे, अधिक लाभकी मान्यताके कारण दुःखी नहीं होता। तथापि इसी समय घरसे खबर आई कि एकमात्र आपका लाडला पुत्र छतपरसे नीचे गिर पड़ा, काफी चोट आ गई है। इतना सुनते ही पुत्रके रागसे वह सौदेका राग छोड़कर घरकी तरफ भागता है। उपयोग अब पुत्रके बचावपर है, अब न भूखका दुःख है, न सौदा बिकनेका सुख है। एकमात्र उपयोग पुत्र की सुरक्षापर है।

(२) मखमलके गद्देपर सोनेवाला सोती अवस्थामे जमीनपर लुढ़का दिया जाय तो उसका उपयोग मखमलपर व जमीनपर नहीं जाता। अतः तज्जन्य सुख दुःखका वेदन नहीं होता।

(३) सुप्तावस्थामे जागृत दशाके सम्पूर्ण ससार व वैभव परसे उपयोग हट जाता है। अत यदि लुट रहे हो तो सुप्तावस्थामे उसका दुःख नहीं होता। जागृत होनेपर उस तरफ उपयोग जावे तो दुःख होता है।

(४) किसीका पिता सोमवारको मरणको प्राप्त हुआ। उसे बुधवारको तार मिला। उपयोग के अभावमे उसे सोमवार तथा मंगलवारको कोई दुःख नहीं हुआ।

(५) सामायिक करछें, पूजा-पाठ करते, स्तुति करते हुए यदि उपयोग अन्यत्र चला जावे तो उक्त धार्मिक क्रियाएँ भी भूल जाती हैं क्योंकि उपयोग नहीं है।

उक्त लौकिक जनोके अनुभव किये गये उदाहरणोंसे सिद्ध है कि सुख या दुःखका अनुभवन उपयोगवृत्तिके आधार पर होता है ।

ज्ञानी साधुजन अपना उपयोग जितना-जितना परसे हटाकर स्वकी ओर लगाते हैं, उतना-उतना ही परनिमित्तजन्य विकल्पों, आकुलताओं, सुख-दुःखों तथा रागद्वेष परिणामोंसे वे दूर रहते हैं । यही कारण है कि शरीरादि परसे उपयोग हटाकर, स्वात्मरमण करने वाले सद्गुपयोगी साधुओं को, पदोंके अनुसार भावकों व अखिरत सम्यग्दृष्टियोंको भी, शरीरादिजन्य पीड़ाकी वेदना नहीं होती । अतः वे वैवनाभय से रहित हैं ॥१५६॥

(२००) प्रश्न—सभी संसारी प्राणी परसे ही अपनेको रक्षित मानते हैं । रक्षकके अभावमें अस्त होते हैं । क्या सम्यग्दृष्टि रक्षकके अभावमें शंकाशोल नहीं है ?

समाधान—नहीं । वह अपने एकत्वका, अपने अविनाशो स्वभावका बल रखता है, अतः उसका विश्वास है कि वह अपने स्वभावमें सुरक्षित है । उसका नाश ही असम्भव है तब अरक्षितता का प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता । इसे ही अरक्षा भयका अभाव कहते हैं ।

निम्न कलशमें यही प्रतिपादित है—

यत् सन्नाशमुपैति तन्न नियतं व्यक्तेति वस्तुस्थितिः

ज्ञानं सस्वयमेव तत्किल ततस्त्रातं किमस्यापरैः ।

अस्याप्राणमतो न किञ्चन भवेत्तद्भीः कुतो ज्ञानिनो

निश्चयः सततं स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा बिम्बति ॥१५७॥

अन्वयार्थ—(यत् सत् तत् नाशं न उपैति) जो समस्त वस्तु जगत्में सत्त्वरूप है वह कभी नाशको प्राप्त नहीं होती । (इति) इस प्रकारकी (नियतं वस्तुस्थितिः) वस्तुकी मर्यादा निश्चयसे (व्यक्ता) प्रकट है । इसमें फेर-फार न हुआ, न है, न होगा । इसी नियमके अनुसार (ज्ञानं सत्) मेरा आत्मा जो ज्ञानस्वरूपी है वह भी सत् है (तत् स्वयमेव किल) उसकी यह सत्ता स्वयमेव है । परकृत नहीं, ऐसा निश्चय है । (ततः) इसलिए (अस्य) इन ज्ञानकी या आत्माकी (अपरै) दूसरोंके द्वारा (ज्ञानं किम्) रक्षा कैसे ? (अस्य अप्राणम्) इसकी असुरक्षा (अतः न किञ्चन) अतः कुछ नहीं है । जबकि ऐसा है, तब (ज्ञानिनः) ज्ञानी पुरुषको (तद्भीः) कुतः भये? असुरक्षाका भय कहाँसे होगा ? अर्थात् हो ही नहीं सकता । (स) वह ज्ञानी पुरुष (सततं निश्चयः) निरंतर निर्भय निश्चय होकर (स्वयं) अपने आप अपने (सहजं ज्ञानं) स्वाभाविक सहज ज्ञानानन्द स्वभावका (सदा बिम्बति) सदा अनुभव करता है ॥१५७॥

भाषार्थ—जो पदार्थ है वह स्वयं 'सत्' रूप है । उसका अस्तित्व स्वयंका स्वयंसे है । 'सतो स विनाश' जो है उसका नाश नहीं होता तथा 'नाजसत उत्पत्ति' जो है नहीं, उसको, नवीन द्रव्य की, उत्पत्ति नहीं होती । इस अकाट्य नियमका कोई अपवाद नहीं है ।

ऐसी स्थितिमें ज्ञानी विचारता है कि मैं भी एक 'सत्तावाच' पदार्थ हूँ । मेरी उत्पत्ति नहीं है, मैं 'अनादि-अनन्त' पदार्थ हूँ । जब मेरा नाश हो ही नहीं सकता तो असुरक्षितताका प्रश्न ही नहीं आता । जब असुरक्षित नहीं, स्वयं स्वरूपसे ही सुरक्षित हूँ, तो 'मेरा कोई रक्षक नहीं'

ऐसी शक्ति भी नहीं होती। अतः किसीको अपना रक्षक मानकर उसकी शक्ति का उपयोग नहीं है। ऐसी शक्ति सम्पूर्णदृष्टि की है। उसे असुरक्षा की शक्ति नहीं—भय नहीं है। वह असुरक्षाभयसे मुक्त है और सदा काल अपने सहजानन्द परिपूर्ण, ध्रुव, शाश्वत स्वभावपर दृष्टि रखकर उसीका अनुभव करता है। यही उसका अन्तर्भावयसे रहितपना है।

(२०१) प्रश्न—सिद्धान्ततः यह कथन ठीक है, पर सिद्धान्तमे तथा व्यवहारमे अन्तर है। मुनिजन तपस्या करते हैं। दुष्टजन उपसर्ग करते हैं, और सम्पूर्णदृष्टि श्रावकजन उनका उपसर्ग दूर करते हैं। क्या सम्पूर्णदृष्टि श्रावककोके लिए मुनिजनके उपसर्ग दूर करनेकी आज्ञा शास्त्रोके आचार्योंने नहीं दी ?

समाधान—दी है। श्रावक अपने धर्मनिरागसे ऐसा करते हैं और करना चाहिए, तथापि जिन पर उपसर्ग है वे रक्षाकी आकांक्षा नहीं करते।

(२०२) प्रश्न—श्रावक यदि सम्पूर्णदृष्टि है तो वह स्वयं जानता है कि आत्मा मेरी भी अरक्षित नहीं है, उपसर्ग सहित मुनिकी भी आत्मा अरक्षित नहीं है। तब क्या आवश्यकता है कि वह उपसर्ग दूर करनेकी वृथा चेष्टा करे ?

समाधान—यद्यपि सिद्धान्ततः आचार्य भी जानते हैं और श्रावक भी जानते हैं, तो भी धर्मात्माकी उस “मुनि पर्याय” की सुरक्षाका उपदेश देते हैं। ताकि उनके द्वारा धर्म प्रवृत्ति रहे। तथा वे स्वयं भी धर्म साधन कर सकें।

(२०३) प्रश्न—यही तो हमने प्रारम्भमें कहा था कि सिद्धान्त अलग है और व्यवहार अलग है। यह उपदेश आचार्योंके सिद्धान्तसे भिन्न व्यवहारपरक है। सिद्धान्तसे व्यवहार प्रायोगिक होनेसे श्रेष्ठ है। सिद्धान्त तो मात्र बुद्धिका व्यायाम है ?

समाधान—ऐसा नहीं है। व्यवहार जो धार्मिक आधारपर किया जाता है वह शुभराग है। उपदेश भी शुभराग है, और उपसर्ग दूर करना भी शुभराग है। इस शुभरागसे धर्मकी परम्परा तो चलती है पर मुक्ति नहीं होती। मुक्ति व्यवहार छोड़कर, सिद्धान्तका आश्रय करनेसे होती है। अतः सिद्धान्त श्रेष्ठ है व्यवहार हेय है।

(२०४) प्रश्न—तब ऐसे हेय व्यवहारका उपदेश देना आचार्योंके लिए ठीक नहीं है। स्वयं सिद्धान्तसे विचलित होकर हेय मार्गपर जाते हैं, और शिष्योंको भी सिद्धान्त मार्गसे विचलित कर हेय मार्ग पर लाते हैं। ऐसे स्वयं अकल्याणकारी साधुओंका उपदेश भी श्रावकोंको सुनना व मानना नहीं चाहिए ?

समाधान—परको सुनाना व सुनना दोनों व्यवहार शुभ हैं यह सत्य है, और व्यवहार हेय है यह भी सत्य है, पर आचार्य ‘सिद्धान्त’ से उतारकर व्यवहार पर नहीं लाते, किन्तु व्यवहारके प्रयोगसे सिद्धान्तके मार्गपर लाते हैं। सिद्धान्तका यदि जीवनमे आलम्बन आ गया तो सिद्धान्त साधु, स्वयं किसीसे रक्षाकी आकांक्षा नहीं करता। आत्मद्वन्द्व तो सुरक्षित है। पर्याय वर्तमान असुरक्षित है, वह नाशवाद् है, सो सिद्धान्ततः उसे भी कोई बिनाशी नहीं बना सकता। तथापि जितने समय मुनिकी मुनित्व पर्याय कायम रहे, उतने समय तक सन्मार्गकी परम्परा कायम रह सकती है। ऐसा मानकर जो विकल्प शुभरागके आए, उनसे ऐसा उपदेश कथन व श्रवण बनता

है। वह धर्मकी परम्पराके चलनेमें हेतुभूत होनेसे तत्काल ग्राह्य है, स्वयं वह धर्मरूप नहीं है। वह स्वयं धर्मरूप हो तो इसी शुभोपयोगसे मुनि व श्रावक मुक्त हो जायेंगे, पर ऐसा होता नहीं।

जैनाचार्य भी आत्मकल्याण हेतु अन्तमें सर्व व्यवहार छोड़ परमार्थका ही आश्रय करते हैं। उनका उपदेश भी यही है कि अशुभ व्यवहार छोड़ शुभरूप व्यवहार करो। यदि उमें भी छोड़कर शुद्धोपयोगी बन सकते हो तो साधुपद अंगीकार कर शुद्धोपयोगी बनो। आत्मकल्याण व्यवहारसे न होगा। परमार्थका आश्रय करनेवाले यति ही निर्वाण प्राप्त करते हैं। सिद्धान्त वस्तुतः साध्य है, व्यवहार उसको पूर्ण प्राप्त करनेका एक मार्ग है।

(२०५) प्रश्न—यदि व्यवहार हेतु है तो उसे स्वीकार करना ही अश्रेयकर है। उसका उपदेश देना व स्वयं पालन करना अनुचित है। परमार्थको छोड़कर व्यवहारका आश्रय करना शास्त्रोपदेशके विरुद्ध है ?

समाधान—यह यथार्थ है। पर सम्यग्व्यवहार परमार्थको छोड़कर नहीं चलता, किन्तु परमार्थको साध्यकोटिम—लक्ष्य भूत बनाकर, उसकी प्राप्ति जब तक न हो तबतक, परमार्थियोंके वदन स्तवन अनुकरणमें शुभरागरूप होता है। यदि कोई पुरुष सम्यग्व्यवहारका आलम्बन न करे और परमार्थ भी हाथमें न हो, तो मिथ्याचारी बन जायगा। अतः शुभका आश्रय उस स्थितिमें अनिवार्य है।

(२०६) प्रश्न—क्यों अनिवार्य है ? क्या शुभसे शुद्धताका जन्म है ? यदि कोई पुरुषार्थी शुभाशुभ प्रवृत्तिको परित्याग कर शुद्धोपयोग रूप परिणत हो तो क्या हो नहीं सकता ? यदि हो सकता है, तो शुभाचारका उपदेश क्यों दिया जाता है ?

समाधान—शुभसे शुद्धताका जन्म है—ऐसा नहीं है, किन्तु शुद्धोपयोगी ही तब बनता है जब शुभोपयोगका अभाव होगा। तथापि शुभोपयोग अशुभोपयोगसे ऊपर उठाता है। अशुभोपयोगकी प्रवृत्तिका परित्याग शुभोपयोग प्रवृत्तिके अवलम्बनपर ही होता है।^१ सामान्य मार्ग ऐसा ही है। अतः शुभाचारका उपदेश दिया गया है। हाँ, यदि कोई विशिष्ट पुरुष अपने पुरुषार्थसे एक साथ शुभाशुभका परित्यागकर शुद्धोपयोगी साधु बन सके तो उसका कोई निषेध नहीं है। ऐसा पुरुषार्थी शुभोपयोग करे ऐसा उपदेश जिनामका नहीं है।^२

सम्यग्दृष्टि ज्ञानीको ऐसी श्रद्धा है कि आत्मद्रव्य अपने आप सुरक्षित है, कोई अन्य रक्षक द्वारा रक्षित नहीं है। तथापि भावना ऐसी है कि यदि धर्मात्मा जन उपसर्गादिसे पीडित न हो, तो उनके धर्मसाधन अबाधित हो सकेंगे, तथा अन्य जन उनके सम्पर्कका लाभ उठा सकेंगे, अतः धर्मात्मा साधक पर आये उपसर्गको दूर करनेकी शुभ भावना होती है, जो शुभराग रूप है। वह सिद्धान्त पक्षकी तुलनामें अपराधरूप है। उसका फल स्वयंके लिए पुण्य प्रकृतियोंके बंध रूप ही है।

१. मोक्षगुणिव्ययदृष्ट ववहारे ण विदुसा पवट्ठन्ति । परमदमस्सिधानं दुवहीण कम्मवत्तमो विह्विओ ।

समयसार गाथा १५६ ।

२. सुहजोगस्स पवत्ति, संवरण कुणवि असुहजोगस्स ।

सुहजोगस्स गिरोहो, सुदुवजोगे संभवदि ।

—आचार्य कुन्दकुन्द, बारस अनुवक्ता ।

३. कोई इच्छालीगो साधु प्रथम गुणस्थानसे एक साथ सम्यक्त्व और चारित्र्य प्राप्त करके सप्तम गुणस्थान प्राप्त करता है, उसकी अपेक्षासे ही यह कवन है। सप्तम गुणस्थानमें साधु शुद्धोपयोगी बन जाता है ।

यदि कोई धर्मात्मा सम्यग्दृष्टि, ज्ञानी, परोपकारकी भावना न करे, अपने स्वात्स्वरमणका आश्रय ले और श्रद्धाके तथा वस्तु स्वभावके अनुकूल परकी सुरक्षा का, उपसर्ग दूर करनेका विकल्प न करे, निर्विकल्प समाधिमें ही स्वयं आरुढ़ हो तो वह अपराधी नहीं है—वह कर्म बंधन नहीं करेगा। वह धर्मात्मा मोक्षमार्गी है ॥१५७॥

जिस प्रकार परका आक्रमण नहीं हो सकता अतः मेरा जीव द्रव्य स्वयं सुरक्षित है, इसी प्रकार परका प्रवेश भी मुझमें नहीं हो सकता, न पर मेरा स्वरूप मिटा सकता। अतः अगुप्तिभय भी सम्यग्दृष्टिको नहीं होता ऐसा निम्न कलशमें प्रतिपादन करते हैं—

स्वं रूपं किल वस्तुनोऽस्ति परमा गुप्तिः स्वरूपे न यत्

शक्तः कोऽपि परः प्रवेष्टुमकृतं ज्ञानं स्वरूपं च नुः।

अस्यागुप्तिरतो न काचन भवेत्तद्भीः कुतो ज्ञानिनो

निश्चांकः सततं स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा विन्दति ॥१५८॥

अन्वयार्थ—(वस्तुनः किल स्वं रूपं) प्रत्येक वस्तुका स्वयंका स्वरूप (अस्ति) है, यही (स्वरूपे परमा गुप्तिः) उसकी स्वरूपमें परम गुप्ति है। (यत् कोऽपि परः) क्योंकि कोई दूसरा पदार्थ (प्रवेष्टुं न शक्तः) उसमें प्रवेश ही नहीं कर सकता। (अकृतं ज्ञानं च नुः स्वरूपं) अनाद्यनन्त स्थिति वाला ज्ञान ही आत्माका स्वरूप है। अथवा उसका ज्ञानस्वरूप परकृत नहीं है, अनुत्पन्न है। (अतः एष अस्य ज्ञानिनः) इसलिये इस ज्ञानी पुरुषके (काचन अगुप्तिः न भवेत्) कोई अगुप्तिपना नहीं है, (तद् भीष्टकृतः) इसलिए उसे अगुप्तिजन्य भय भी कैसे होगा। यही कारण है कि (सः) वह ज्ञानी (सततं निःशंकः) सदा निर्भय होकर (स्वयं सहजं ज्ञानं) स्वतः अपने शुद्ध चैतन्यको (सदा विन्दति) सदा अनुभवन करता है ॥१५८॥

भावार्थ—अत्राणभय और अगुप्तिभय ये दोनों शब्दार्थकी दृष्टिसे एकसे प्रतीत होते हैं तथापि दोनोंमें इस प्रकारका अन्तर है।

(१) अत्राणभयका अर्थ है कि परके आक्रमणसे मेरा नाश न हो। रक्षा करनेवाला कोई नहीं है ऐसी शका होना अत्राण है।

(२) अगुप्ति भयका अर्थ यह कि पर मेरे अस्तित्वमें प्रवेश कर मुझे बिगाड़ देगा। ऐसा भय, स्वयंकी कमजोरीका भय, अगुप्ति भय है।

सम्यग्दृष्टि ऐसा मानता है कि मेरा कभी नाश नहीं होना है। मैं अविनाशी हूँ अतः पर रक्षककी मुझे कोई आवश्यकता नहीं है। मैं असुरक्षित नहीं हूँ। यदि अत्राण भयका अभाव है।

इसी प्रकार मैं स्वयं स्वरूपमें ठोस हूँ, परका मेरेमें प्रवेश नहीं, मेरे जानादि घनका कोई हरण नहीं कर सकता, स्वयं अच्छे अमेख हूँ, यह अगुप्तिभयका अभाव है। सम्यग्ज्ञानी जानता है कि मैं ही नहीं, संसारकी प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूपसे अपने अस्तित्वमें है, वह अपने ही कारणसे है, अतः स्वरूपसे अस्तित्वपना होनेसे, वह स्वयं सुरक्षित है। तथा जो वस्तु स्वास्तित्वसे है उसमें परका नास्तित्व भी है—अतः परका प्रवेश नहीं है, स्वयं गुप्त है। उसे स्वास्तित्वके कारण अत्राण-भय नहीं है, और पर नास्तित्वके कारण अगुप्तिका भय नहीं है।

आत्मा सहज ज्ञानका पुञ्ज है। उसका यह अनाद्यनन्त स्वरूप न कभी नाश हुआ है, और न कभी नाश होगा। न वह पर वस्तुमें प्रवेश करता है, न परका उसमें प्रवेश हो सकता है। न

वह स्वभावसे व्युत् होता है, न पर स्वभावका कभी ग्रहण करता है। उसकी ऐसी ही मर्यादा निकाल अबाधित है। अतः उसे न अपने खोए जानेको, अपने विनाशकी, अपनी गुण सम्पत्तिके अभावकी शका है, और न परके प्रवेशका, परके साथ एकाकार हो जानेका डर है। अतः अपनेको भी एक वस्तु मानकर, वस्तुस्वभावके अनुसार ज्ञानी जीव सदा अपने सहजज्ञान चैतन्यमूर्ति निष्कान्ध स्वभावमें रहता है, उसीका निर्भय होकर अनुभवन करता है ॥१५८॥

(२०७) प्रश्न—द्रव्य दृष्टिसे उक्त विचार सही है, पर जब तक यह जीव संसारी है, तब तक सदेह है। सदेहावस्थामे देहका वियोग तो अवश्यमावी है, अतः मरणकी शका तो सदा रहेगी। ज्ञानी भी सोचता है कि पता नहीं कब मरण हो आवे।

समाधान—यह सत्य है तथापि ज्ञानी मरणसे भी भयभीत नहीं होता। क्यों नहीं होता यह निम्न कलशमे प्रतिपादित है—

प्राणोच्छेदमुवाहरन्ति मरणं प्राणाः किलास्यात्मनो

ज्ञानं तत्स्वयमेव शाश्वततया नोच्छिद्यते जातुचित् ।

तस्यातो मरणं न किञ्चन भवेत्तद्भीः कुतो ज्ञानिनो

निश्चिन्तः सततं स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा विन्दति ॥१५९॥

अन्वयार्थ—(प्राणोच्छेदं) प्राणोंके विनाशको (मरणम्) मरण (उवाहरन्ति) कहा करते हैं। (अस्य आत्मनः) इस आत्माका (प्राणाः किलाः) प्राण निश्चयसे (ज्ञानं) ज्ञान ही है। (तत्) वह ज्ञान (स्वयमेव) स्वतः ही (शाश्वततया) आत्मामे सदा काल स्थायित्वपनेके कारण (जातुचित् नोच्छिद्यते) कदाचित् भी नाशको प्राप्त नहीं होता। (अतः तस्य मरणं) जब ऐसा है तब उस आत्माका मरण, ज्ञानप्राणके सदा सद्भावके कारण (न किञ्चन भवेत्) कुछ भी नहीं है। (तत् ज्ञानिनः) तो ज्ञानी पुरुषकी (कुतो भीः) कैसे भय होगा? यही कारण है कि (सः) वह ज्ञानी (सततं) निरन्तर (स्वयं सहजं ज्ञानं) स्वतः अपने सहज ज्ञानको (निश्चिन्तः सदा विन्दति) निर्भय होकर सदा अनुभव करता है ॥१५९॥

आचार्य—“प्राणोंका नाश ही मरण है” यह सर्व सामान्य जन विदित है। जब यह ज्ञात होता है कि “अमुक व्यक्ति मर गया” तो उसकी व्याख्या भी यही समझी जाती है कि उसके प्राणोंका नाश हो गया।

व्यवहारतः प्राण दस प्रकारके हैं। स्पर्शन-रसना-घ्राण-चक्षु और श्रोत्र, ये पाँचो इन्द्रियाँ इन्द्रिय प्राण कहलाते हैं। यदि ये इन्द्रियाँ जो बाह्यमे दिखाई देती हैं अपना-अपना काम करना बन्द कर दें तो समझा जाता है कि यह मृत हो गया। इसकी सब इन्द्रियाँ निस्तेज हो गईं। इन्द्रियोंके काम न करने पर भी उसके यदि मन वचन काय ये तीन बल प्राण हैं—अर्थात् जब तक मनोबल है—या वचन बल है—या शरीरमे नाड़ी संचालन आदि काम करनेकी, हिलने-डुलनेकी शक्ति है, तब तक भी इन तीन प्राणोंके कारण वह जीवित माना जाता है। इन आठ प्राणोंके सिवाय श्वासो-च्छ्वास भी एक प्राण है जो प्रत्यक्ष प्रमाणके रूपमे देखा जाता है। इन्द्रियाँ काम न करती हो, मनोबल भी देखनेमे न आवे, बोले भी नहीं, शरीर भी हलन-चलन न करे और श्वास आती जाती हो तब तक प्राणीम प्राण है वह जीवित है ऐसा माना जाता है।

अन्तिम प्राण तो आयु प्राण है। उक्त प्राणोंके न दिखाई देने पर भी यदि आयु है—तो व्यक्ति जीवित रहता है। शेष प्राणोंका कार्य लौट जाता है। पर आयुके अन्त हो जानेपर कोई जीवित नहीं रहता। नौ प्राणोंके कार्य आयु प्राणके अस्तित्वकी सूचना मात्र हैं। वस्तुतः तो आयु ही एक मात्र सही प्राण है। फिर भी ये दस प्राण कहे गये हैं। इन सबका वियोग ही मरण है। मरणके बाद शरीर स्वयं सब गल जाता है। आत्मा शरीरको छोड़ जाता है। शरीर और आत्मा को एक मानने वाले मोही, शरीरके नाशमें अपना नाश मानते हैं, अपनी सत्ताको मेटना कोई नहीं चाहता इसीसे शरीरकी सब प्रकार सुरक्षा करते हैं। मरणसे भयभीत होते हैं।

सम्यग्दृष्टि यह मानता है कि शरीरसे शरीरान्तर होना यह जगत्का अनिवार्य नियम है, अतः उसमें दुःख मानना बुरा है। जो होना है वह होता है। चाहे कोई हर्ष माने, चाहे विषाद करे, उससे जगत्का नियम खंडित नहीं होगा। अतः नाशवान् शरीरके विनाशमें तत्त्वज्ञानी कभी दुखी नहीं होता, वह मरण भयसे रहित है।

(२०८) प्रश्न—तो क्या सम्यग्दृष्टि स्वेच्छासे मरणको स्वीकार कर लेता है ?

समाधान—मरण आवे तो सम्यग्दृष्टि तो उसे स्वेच्छासे समाधिभाव पूर्वक स्वीकार करता है। समाधिमरण तो उसके लिए महोत्सव है। दुःख कारक नहीं है।

(२०९) प्रश्न—तब तो स्वेच्छापूर्वक फाँसीपर चढ़नेवाले राजनैतिक कैदी, अपघात करनेकी इच्छासे पानीमें डूब जाने-आगमें जल जाने, स्वयं फंदा लगाकर, विषभक्षणकर प्राणोंका बिसर्जन करनेवाले व्यक्ति, सब महोत्सवपूर्वक, आनन्दपूर्वक ही स्वेच्छासे मरणको वरण करते हैं। ये सब आपकी व्याख्याके अनुसार सम्यग्दृष्टि हैं, मोक्ष पदके अनुगामी हैं, ऐसा मानना चाहिए ?

समाधान—ऐसा नहीं है। युद्ध भूमिमें भी जो मरणकाल आनेपर, युद्धके परिणामोंसे विरत हो, सम्यग्ज्ञान पूर्वक समाधिका, समताभावका आलम्बन करते हैं, उनका मरण 'समाधि मरण' हो सकता है। इसी प्रकार जलमग्न, आगमें जलता हुआ, किसी सर्पादि द्वारा डँसा हुआ विषग्रस्त, फाँसीपर लटका हुआ प्राणी भी, उस समय समस्त रागद्वेष मूलक भावनाको दूर करके, आत्मस्वभाव के चिन्तनमें रत हो, तो समता भावी बनकर समाधिको प्राप्त हो सकता है। इन सबमें समाधि पूर्वक मरणकी कोमत्त है। केवल मरणके उद्देश्यको लेकर किसी भी प्रकार स्वेच्छासे मरण करना सम्यग्दृष्टिका लक्षण नहीं है।

(२१०) प्रश्न—जैन आदिक या जैन साधुको समाधि-मरण स्वेच्छासे स्वीकार करनेका शास्त्रोंमें उल्लेख है, तब आपका कथन क्या शास्त्र विरुद्ध नहीं है ?

समाधान—नहीं है। कारण यह है कि दोनों स्थितियोंमें महान् अन्तर है—

१. अपघात करनेवाला जीवनसे नहीं जूझता, उससे हार जाता है, अतः कायर होकर मरण स्वीकारता है।

२. भोगी, जीवनमें प्राप्त होनेवाले विषय भोगोंसे अपनेको ऊपर उठा नहीं पाता, अतः विषयी मनोवृत्ति वाला होनेसे, विषयोंके वियोगमें मरणको प्राप्त होता है।

३. युद्ध भूमिमें अपनेको अपित करनेवाला लौकिक लाभका या मरणोत्तरकालमें भी प्रतिष्ठा का लोभी है अतः लोभ कषायपर विजय न कर पानेसे मरणको वरण करता है।

४. संसारके अन्य ज्ञान जोखिमी कार्योंको भी मनुष्य लौकिक लाभ—नाम, प्रतिष्ठा, प्रसिद्धि के लोभसे करता है। जीवन समाप्त करनेपर भी उस लोभपर विजय प्राप्त नहीं कर पाता।

५. समाधिमरण करनेवाला श्रावक या साधु इन सबसे भिन्न प्रक्रियावाला है। उसे जीवन से उबासी नहीं है। जीवनकालमें समस्याओंसे जूझता है, उनका आत्मसंयमनके, नैतिकताके, धार्मिकताके, परोपकारके, निःस्वार्थताके, आत्मविश्वासके आधारपर सामना करता है, सुलझाता है। वह मानव जीवनको बहुत मूल्यवान् मानता है और श्रेष्ठतम जीवन बिताता है।

चूँकि मरण अवश्यभावी है। अतः यदि वह समय आ गया है ऐसा निश्चय होता है, तो अपनेको सावधान करता है। जीवन उसका भोग प्रधान नहीं है त्याग प्रधान है, अतः भोगोंकी अनासक्तिके कारण मरणका भय उसे नहीं है। आत्माके अमरत्वपर भरोसा है, अतः उसके नाश होनेकी आशका नहीं है। लोक प्रतिष्ठाका भूखा नहीं है, अतः जीवन अर्पण करनेका भाव उसे नहीं आता। शरीराश्रित कल्पित नामका भी उसे मिथ्या मोह नहीं है। 'मरणोत्तर कालमें मेरा नाम तो रहेगा' ऐसी मिथ्याधारणाओंमें भी वह नहीं फँसता, और न इन लोभोंसे जीवनका उत्सर्ग करता है।

बीमारी—अपघातके अन्य कारण—कोई आकस्मिक विपत्ति—शरीरघातके किन्हीं भी कारणोंके सामने आनेपर, वह उन सबका इलाज, उपाय तथा प्रतिकार करता है। जब उपाय न चले और मरण सुनिश्चित ज्ञान पड़े तो इस देहसे नाता तोड़कर, स्वावलम्बी होकर, अपने अखण्ड आनन्द ज्ञान स्वरूपको दृष्टिमें रखकर, ससारकी समस्त वस्तुओंका मोहत्याग, ममत्त जनोंसे वैर-त्याग, सबपर क्षमाभाव लाकर, सबसे क्षमायाचना करके, सुख-दुःख, जीवन-मरण, शत्रु-मित्र, संयोग-विभागमें समान बुद्धि रखकर, मरणको स्वीकारकर दे त्याग करता है। इसे समाधिमरण स्वीकार करना कहते हैं। "समाधि लेकर मरण करना" यह समाधिमरणका अर्थ नहीं है। बल्कि "मरणके समय समाधि लेना" ऐसा अर्थ है। स्वामी समन्तभद्राचार्यने रत्नकरण्ड श्रावकाचार्यमें यह बहुत स्पष्टताके साथ लिखा है—

उपसर्गं दुर्भिक्षे जरसि रुजायां च निःप्रतीकारे ।

धर्माय तनुविमोचनमाहुः सल्लेखनामार्थाः ॥

अर्थात् भयानक उपसर्ग आनेपर, घोर दुर्भिक्ष पड़नेपर, अत्यन्त वृद्धावस्था हो जानेपर, अथवा शरीर रोगी होने पर, इन सभी अवस्थाओंमें, यदि कोई इनका प्रतिकार, याने दूर करनेका उपाय न रहे (इसका स्पष्ट अर्थ है कि यदि प्रतिकार हो तो प्रथम प्रतिकार करे) तब धर्माधानके साथ शेष जीवनकी समाप्तिको सल्लेखना या समाधि मरण कहते हैं।

उक्त कथनसे समाधिमरण और अपघातादि मरणका भेद समझकर ज्ञानी जीवोंका कर्त्तव्य है कि जब तक जीवन रहे, जीवनको भोगोंमें व्यतीत न कर, मानव जीवनको उपयोगी बनावें। तथापि मरण, जो अवश्यभावी है, आवे तो कायर न बने, किन्तु उसे भी स्वीकारकर उसे महोत्सव बनावें। सम्यक्त्वोंमें मरणके भय न होनेका प्रमुख कारण यह है कि वह जानता है कि

लौकिक दृष्टिसे उक्त दस प्राणोका वियोग मरण है, पर परमार्थसे जीवके ये दस प्राण तो इक जन्मा हैं। जिस जन्ममे पाये गये उसी जन्मकी समाप्तिके साथ समाप्त हो जाते हैं। जन्मान्तरमे जन्मान्तर-का शरीर तथा तत्सम्बन्धी इन्द्रियादि प्राण होते हैं।

वह देखता है कि ये प्राण तो शरीरके बचनमे जीवके साथ रहने वाले हैं। आत्मा शरीरसे भिन्न है। उसके प्राण तो मात्र ज्ञान दर्शन उपयोग हैं, जो सदा काल रहते हैं। आत्माका स्वयंका अस्तित्व ज्ञान-दर्शन स्वभावमे है। इनका कभी नाश होता नहीं है, इसीसे तो आत्माका अभाव नहीं होता है।

जैसे मनुष्य दिनमे दो-तीन बार वस्त्र बदल लेता है। वस्त्र उतर जाते हैं पर मनुष्य तो वही है। अथवा नाटकके रंगमंचपर आनेवाला पात्र विविध वेष रखकर आता है। उसके वेष उतर जाते हैं—बदल जाते हैं—पर मनुष्य जो पात्र था वह तो वही रहता है। इसी प्रकार शरीर, रूप, बन्ध या वेष बदल जाता है पर आत्मा तो सदा एक ही रहती है।

आत्मा या जीव शब्द एकार्थक है। जो जीवित रहे, या जीवित था, या जीवित रहेगा उसे जीव कहते हैं। यह जीव सदाकाल अपने चैतन्य भावमे ही जीवित रहा है, जीवित है, और जीवित रहेगा। अतः ज्ञानदर्शन ही मेरा यथार्थ प्राण है। मैं उसीसे सदाकालसे जीवित हूँ। और सदा उसीसे जीवित रहूँगा। वह मेरा निज स्वभाव है, वह कभी छूट नहीं सकता—न अन्य रूप परिणमन कर सकता है—अतः मैं अपने ज्ञान-दर्शन उपयोग प्राणोसे सदा जीवित हूँ, मेरा मरण ही सम्भाव्य नहीं है तब मरणका भय कैसा ?

शाश्वत स्वभावी ज्ञानानन्दी में हूँ। परसे असंयुक्त हूँ, अजर-अमर हूँ, जब मेरा मरण नहीं तब भय कैसा ? मरण तो शरीरका होता है। क्योंकि जन्म भी उसीका होता है। जन्म शरीरका हो और मरण आत्माका हो ऐसा होता ही नहीं। अतः शरीरके मरणमे मुझे भय कैसा ? ऐसा जान जानीके मरणका भय नहीं होता। वह अपने सहज ज्ञानानन्द स्वभावका ही सतत अनुभव करता है ॥१५९॥

यह माना कि मरण काल सुनिश्चित हो जावे तब सम्यग्ज्ञानी भय नहीं करता, पर अकस्मात् मोटर एक्सीडेंट हो जाय, मकानमे आग लग जाय, समुद्र यात्रामे जहाज डूबने लगे, हवाई यात्रामे विमान ध्वस्त हो जाय, ऐसी विपम परिस्थितिके आनेपर भी क्या ज्ञानीको भय नहीं होता ?

इस प्रश्नका समाधान ही निम्न कलशमे दिया गया है—

एक ज्ञानमनाद्यनन्तमचलं सिद्धं किलैतत्स्वतो

यावत्तावदिवं सदैव हि भवेन्नात्र द्वितीयोदयः ।

तन्नाकस्मिकमत्र किञ्चन भवेत्तद्भोः कुतो ज्ञानिनो

निश्शंकः सततं स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा चिन्वति ॥१६०॥

अन्वयार्थ—(एकम् ज्ञानम् अनाद्यनन्तम् अचलं किल) मैं एक ज्ञान मात्र हूँ। मेरा यह स्वभाव अनादि कालसे है। अनन्त काल तक मेरा यह स्वभाव रहेगा। न कभी चलायमान हुआ, और न कभी चलायमान होगा। (एतत् स्वतः सिद्धम्) वह ज्ञान स्वभाव मेरा परकृत नहीं है

किन्तु स्वयं सिद्ध है। (यावत् तावत् इव सदैव हि भवेत्) वह जितना जिस भाँति या उतना उसी भाँति सदा रहता है (अत्र द्वितीयोदयः न) इसमें किसी दूसरे पदार्थका प्रवेश नहीं है, अथवा यह दूसरे प्रकारके पदार्थके रूपमें बदल भी नहीं सकता। (तत्) इस कारणसे (न अत्र किञ्चन आकास्मिकं भवेत्) मेरे स्वरूपमें आकस्मिक रूपसे आने वाला कुछ भी नहीं है। (तत् कुतः ज्ञानिन भी.) तब ज्ञानीको भय भी किसी प्रकारसे नहीं है। इस आकस्मिक भयके अभावमें (स.) वह ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव (सततं निष्ठाकः) सदैव निर्भर होकरके, अपने (सहज ज्ञान) सहज स्वरूप ज्ञानानन्दको (स्वयं सदा विन्दति) स्वयमेव, रमण करता है, सदा आनन्दित होता है, अनुभवन करता है ॥१६॥

आशङ्क्य—आकस्मिक भयके दो कारण हैं—या तो निजका कुछ छिन जानेकी आशका हो—उसके बिगड़नेकी आशका हो या उसके नाशकी आशका हो। अथवा किसी दूसरे पदार्थके द्वारा अपनी कुछ हानि होती लगे, उसका अपनेमें प्रवेश हो—या वह अपनी पूर्ण सत्ता हम पर जमा लेगा, ऐसी आशका हो।

ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव, जो स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे अपने स्वरूपका दर्शन कर रहा है और उसमें निःशङ्क है, वह जानता है कि मैं ज्ञान स्वभावो ध्रुव अचल पदार्थ हूँ। मेरा निजका ज्ञान छिनने वाला नहीं है, वह बिगड़ने वाला भी नहीं है, न नाश होने वाला है। इसके सिवाय कोई दूसरा पदार्थ मेरी कुछ हानि कर सके, मेरी सत्तामें प्रवेश कर सके, या मुझपर अपनी सत्ता जमा सके, ऐसा भी नहीं है।

मेरा ज्ञान दर्शन स्वभाव सदासे है, सदा रहेगा। वह अचल है अर्थात् हीनाधिक नहीं हो सकता। तब समस्त अन्य पदार्थ ससारमें जो हैं—वे रहो। मेरा वे कुछ बिगाड़ करनेमें समर्थ हो नहीं हैं। किसी भी वस्तुको न कोई बिगाड़ सकनेकी सामर्थ्य रखता है, न कोई वस्तु अपने स्वभावसे कभी च्युत होती है। यह सामान्य नियम है। मैं भी एक आत्म द्रव्य हूँ और वे ही शाश्वत नियम, जो प्रति द्रव्य, प्रति गुण, और प्रति पर्याय रूप, वस्तु मात्रपर लागू हैं, मुझपर भी लागू हैं। तब मैं अपने द्रव्यकी सत्तामें—अपने गुणोंमें—अपनी ही पर्यायोमें रहा हूँ, और सदा रहूँगा। न मैं जीवसे अजीव बन सकता—न मेरे ज्ञानादि गुण अज्ञानादि रूप बनेंगे—और न मेरी सचेतन पर्याय कभी जड़ पर्याय बनेगी। तब मुझे भय किस बातका ? यह निश्चल श्रद्धान ज्ञानीको है, अतः वह सदा अपने ज्ञान स्वभावमें निर्भर रहता है।

(२११) प्रश्न—ज्ञानी ज्ञान स्वभावमें सदा कहाँ रहता है ? वह क्या खाता पीता नहीं, व्यापार नहीं करता, आता जाता नहीं, धन सचय नहीं करता ? यदि यह सब करता है तो कैसे ज्ञान स्वभावमें सदा रहता है ?

समाधान—इस प्रश्नका समाधान पहिले आ चुका है फिर भी कहते हैं ज्ञानी चतुर्थ गुण-स्थानसे लेकर बारहवें गुणस्थान तकके सब जीव होते हैं। उससे ऊपर तो अर्हन्त सिद्ध हैं, वे तो सम्पूर्ण ज्ञानको प्राप्त हैं। उनके सम्बन्धमें प्रश्न ही नहीं उठता, प्रश्न इन गुणस्थानोंका है, अतः इनकी चर्चा करेंगे।

चतुर्थ गुणस्थानवर्ती सम्यग्दृष्टि जीव, मिथ्यात्व तथा अनन्तानुबन्धो कषायसे रहित हैं। उसकी श्रद्धा अपने स्वरूपमें अपनेपनकी हो गई है। परमे उसे परत्व बुद्धि आ गई है। अतः पर-

रमण उम जीवके स्वप्नमे भी नहीं है। अनन्तानुबन्धी चारित्र मोहनीय कर्मकी प्रकृति है। उसके अनुदयमे सम्यग्दृष्टिकी परमे आसक्ति छूट गई, यही उस जीवके पर-रमणका अभाव है।

उस जीवको अपने स्वरूपकी दृढ़ श्रद्धा है, और उसमे स्थिरता है, यही उसका चारित्र गुण है। मद, मूढता और अनायतन आदि दोषोसे रहित सम्यग्दर्शनकी इसी स्थिरताको आचार्य कुन्दकुन्द भगवान्ने 'सम्यक्स्वाचरण' कहा है।^१ ऐसा प्रतीत होता है कि पञ्चाध्यायीके प्रणेताने इसीको 'स्वरूपाचरण' कहा है।

अप्रत्याख्यान आदि बारह कषायो तथा नोकषायोके उदयके कारण, उस जीवने अभी व्रत-सयम धारण नहीं किया है, अतः वह अव्रती कहा गया है, तथापि वह खाना-पीना, आना-जाना, धन-संचय करना आदि जो भी क्रियायें करता है, अपने स्वरूपको न भूलकर ही करता है। ज्ञान-स्वभावी निजात्माकी श्रद्धा उसे सदाकाल रहती है, इसीसे कहा गया कि वह सम्यग्दृष्टि जीव सदा ज्ञान-स्वभावमे रहता है।

पचमगुणस्थानी श्रावक एकदेश व्रती है, अतः वह बुद्धिपूर्वक पच पापो का एकदेश परित्याग कर चुका है। इस परित्यागमे एक मान्य हेतु है उसको परके प्रति परत्वकी तथा अपने ज्ञान स्वभावके प्रति निजत्वकी श्रद्धा।

इस श्रद्धान व तद्रूप एकदेश त्यागके कारण, वह शेष आठ कषायोकी विद्यमानतामे अपने पक्षके योग्य वस्तुका सग्रह करता है। पदके योग्यका तात्पर्य यह है कि श्रावककी ग्यारह प्रतिमाएँ होती हैं, उनमे क्रमशः पचेन्द्रियो के विषय तथा तत्पक्षक बाह्य पदार्थ छूटते जाते हैं। अतः जिस प्रतिमारूप पदवीमे जितना त्याग है, उतनेके संबन्धका व सम्हालका तो प्रश्न ही नहीं है। जितना शेष बचा है उसको साज सम्हाल करता है। तदनुसार पचेन्द्रियोके विषय भोगता है, तथापि उन्हे हेय मानता है अतः उनसे उदासीन है। उनके प्रति आसक्ति नहीं है। उसकी दृष्टि अपने स्वभावमें है। अतः जहाँ दृष्टि है, रति है—उसीमें लीनता है। इसलिए इसे भी 'ज्ञान स्वभावमे लीन रहता है' ऐसा कहना सुसंगत है।

षष्ठम गुणस्थानवाले श्रमणोकी तो बात ही निराली है। मोहके साथ-साथ उनके बारह कषायोका भी अभाव हो चुका है। अतएव सम्पूर्ण पापोसे उनका सम्बन्ध छूट गया है। उठने-बैठनेमे भी, खाते हुए, पीते हुए, सोते हुए भी वे सदा सावधान हैं। अपनेमे प्रमाद दशा न आने पावे इसके लिए सदा सज्ज हैं। अतः उनका भी ध्यान सदा स्व-रमण पर ही रहता है।

आगेके सातवेंसे बारहवें गुणस्थान तकके ज्ञानी तो ध्यानावस्थित हैं। वे केवल आत्मनिष्ठ हैं।

इसप्रकार सम्यग्दृष्टि जीव सातों प्रकारके भयसे रहित हो, निर्भय होकर स्वानुभव करते हैं, यह स्वानुभव ही स्वरूप रूप आचरण है अतः उसे स्वरूपाचरण भी कहते हैं।

(२१२) प्रश्न—स्वरूपाचरण चारित्रको यथाख्यात चारित्र कहना चाहिए। वह तो ग्यारहवें बारहवें गुणस्थानमे ही संभव है। फिर चौथे गुणस्थानोसे ही आपने स्वरूपाचरणकी बात कैसे कही ?

१. तं चेव गुण विमुक्तं जिण सम्मत्तं सुमुक्खं ठाणाय ।

वं चरहं पाणवुत्तं पढं सम्मत्तं चरण चारित्तं ॥

—चारित्र प्राप्त, पाया ८.

समाधान—स्वरूप रूप आचरणका प्रारम्भ तो चतुर्थ गुणस्थानमे हो जाता है। दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यकी पूर्णता क्रम-क्रमसे होती है, अतः वे तीन हैं। वस्तुतः वे तीन मात्र व्यवहारसे हैं, परमार्थ-से वे तीनों एक आत्मस्वरूप ही हैं। जब सम्यक्त्वकी उत्पत्ति होती है तब सम्यक्त्वके घातक दर्शन मोहनीयका उपशमादि होता ही है। उसीके साथ चारित्र्य मोहनीय की अनन्तानुबन्धी कषायका भी उपशमादि होता है। उसका फल भी है। जहाँ सम्यक्त्व गुण प्रकट होनेपर, परमे परत्व-बुद्धि आती है, वहाँ परके प्रति अनासक्ति आना भी सहज स्वभाव है। अतः आसक्तिकी कारण-भूत अनन्तानुबन्धी कषायका भी, उदयमे अभाव होना आवश्यक है। इन दर्शनमोह व अनन्तानुबन्धी दोनोंके उपशम-क्षयोपशम या क्षय बिना चतुर्थ गुणस्थान ही प्रकट नहीं होता।

(२१३) प्रश्न—पंडित दौलतरामजीने छहदालामे महाव्रतोंके बणनके बाद स्वरूपाचरणकी बात लिखी है। तब उसके पूर्व उसकी उत्पत्ति बताना सुसंगत कैसे होगा ?

समाधान—छहदालामे स्वरूपाचरणका पूर्ण स्वरूप बताया है। उससे क्या स्थिति होती है यह बताया है। वह दशा सप्तमादि गुणस्थानगत आत्मध्यानीकी हैं। पर उसका प्रारंभ, परमे अनासक्तिके चतुर्थ गुणस्थानमे हो हो जाता है। अनन्तानुबन्धी कषायके जानेका यह फल है। पूर्णता होनेपर स्वरूपाचरण यथाव्याप्त रूपमे प्रकट होता है। तथापि चतुर्थ गुणस्थानके स्वरूपाचरण और यथाव्याप्त चारित्र्यके स्वरूपाचरणमे महान् अन्तर है। वह आशिक है, प्रारम्भिक है, और आगे उसकी पूर्णता है।

सम्यग्दृष्टि निष्कल निर्भय होता है यह जाना, पर यह तो सम्यक्त्वका सिर्फ निशक्ति अंग हुआ। सम्यग्दर्शनके और भी सात अंग हैं उन सबका क्या फल है सो कहते हैं—

टंकोत्कीर्णस्वरसनिचितज्ञानसर्वस्वभाजः

सम्यग्बुद्धेर्यद्विह सकलं धनन्ति लक्ष्माणि कर्म ।

तत्तस्यास्मिन् पुनरपि मनाक्कर्मणो नास्ति बन्धः

पूर्वोपात्त तदनुभवतो निश्चितं निर्जरैव ॥१६१॥

अन्वयार्थ—(टंकोत्कीर्णस्वरसनिचितज्ञानसर्वस्वभाजः) टांकोसे उन्नीरी गई पाषाण रेखा या मूर्तिके समान, चिरस्थायी अपने निज रससे खचित, ज्ञान स्वभाव ही है सर्वस्व जिसका, ऐसे (सम्यग्बुद्धेः) सम्यग्दृष्टि जीवके (यद्विह लक्ष्माणि) जो सबेग निर्वेदादि गुण या निशकादि आठ गुण या आठ चिह्न हैं वे (सकलं कर्म धनन्ति) रागादि भाव कर्मोंका नाश करते हैं। (तत् तस्या) इसलिए उस ज्ञानीके (अस्मिन्) पूर्वोक्त स्थितिमे (पुनः अपि) फिरसे (मनाक् अपि) थोड़ा सा भी (कर्मणो बन्धः) कर्मोंका बन्ध (नास्ति) नहीं होता। किन्तु (पूर्वोपात्तं तत् अनुभवतो) पूर्व बद्ध कर्म जो सत्तामे हैं उनका उदय आने पर उनका भोग करते हुए उसे (निश्चितम्) निश्चयसे (निर्जरैव) निर्जरा ही होती है ॥१६१॥

परमार्थ—ज्ञानी पुरुष अपने “ज्ञान-सर्वस्व” का पूर्ण अधिपति है। उसके निशक्ति-निशकलित आदि सम्पूर्ण लक्षण या गुण उसके समस्त विकारी भावोंको दूर करते हैं। उन विकारी

१ वयहारेणुव दिस्सह भाणिस्स चरित्त दसण गाण ।

ण वि गाण ण चरित्त ण ईसण जाणगो सुद्धो ॥

—समयसार गाथा ७

भावोंके अभावमें उसे नवीन कर्मबन्धन किंचित भी नहीं होता। अतः उसके पूर्ण सवरभाव है। पूर्ववद् जो कर्म रागादि भावोंसे बाँधे थे, वे यथासमय उदयमें अवश्य आयेंगे। उदयागत होने पर उनके फलके परित्याग रूप अवस्थामें, उसे नवीन कर्मोंका बन्ध नहीं होता। सवर भावको स्थितिमें वे कर्म निर्जराको ही प्राप्त होते हैं। सवर पूर्वक निर्जरा ही मुक्ति पथके लिए श्रेयस्करी है।

(२१४) प्रश्न—सम्यग्दर्शनके वे आठ अंग कौनसे हैं? उनका क्या स्वरूप है, जिससे समझा जा सके कि वे कर्मके सवर निर्जरामें हेतु बन जाते हैं?

समाधान—आठ अंगोंके नाम लिख चुके हैं। उनका सम्प्लित स्वरूप इस प्रकार है—

(१) निःशक्ति—शका या भय रहित होकर दृढ़तम आत्म स्वरूपका श्रद्धान निःशक्ति अंग है। सात प्रकारके भयोंसे सम्यग्दृष्टि रहित है यह ऊपर बताया गया है। वह उसका वास्तविक स्वरूप है। ऐसी निर्भयतामें हेतुभूत उसका जिनशासनका दृढ़ श्रद्धान ही है। उसे पूर्ण श्रद्धा है कि श्री जिनेंद्र ही परमाराध्य हैं, उनके वचन ही श्रेष्ठ शास्त्र है, जिनका म्वाध्याय या मनन करना चाहिए। आगमानुकूल सदाचरण युक्त सम्यग्दृष्टि, ज्ञानी, दिगम्बर जैनसाधु ही परमगुरु या सद्गुरु है, अतः इनका उपदेश परम ब्राह्म है। यह व्यवहारतः निःशक्ति अंग है।

(२) निःकाक्षित—जिसे आत्म रसका स्वाद आ गया है वह अन्य रसका आकांक्षी नहीं होता। अतः सम्यग्दृष्टि सम्पूर्ण सासारिक काक्षाओंसे रहित, आत्म रसास्वादी है। यही परमार्थसे उसका निःकाक्षित अंग है। व्यवहारतः, आत्म भिन्न पदार्थोंमें ऐसा उसका विश्वास है कि उनका संयोग कर्माधीन है, नाशवान् संयोगमें सुख नहीं है, सुखाभास है। वह सुखाभास भी दुःखोंसे मिश्रित है, एकान्त सुखका आभास उसमें नहीं होता। उन सासारिक सुख भोगोंमें रागादि कषायोंका आलबन रहनेसे, वे पाप बन्धके कारण बनते हैं, जिनका फल अमृत दुःख है। ऐसे दुःखान्त फलवाले सासारिक सुखकी, उसे किंचित भी वाछा नहीं होती। यह निःकाक्षित अंगका व्यावहारिक रूप है। यही उसके अनन्तानुबन्धों रागका अभाव या वीतराग भाव है।

(३) निर्विकल्बिता अंग—जो वस्तुको उसके स्वरूपमें देखता है, उसे धर्ममें प्रीति होती है। धर्मके परिपालनमें विकल्बिता नहीं होती। मिथ्यादृष्टि मदकषायवान् कदाचित् धर्मका परिपालन करे तो उसे पालते-पालते कभी उदासीनता, विरक्तिका भाव, भो आ जाता है, इसे ही विकल्बिता कहते हैं। ज्ञानीको अपने स्वरूप रूप प्रवर्तनमें दुःख छिच है, यही उसका निर्विकल्बिता अंग है। वह अन्य धर्मात्माजनोंकी सेवा करता है, साधुओंकी वैयावृत्ति करता है, यही उसका व्यावहारिक रूप है। उनकी सेवामें शारीरिक मलादिके कारण उसे घृणा नहीं होती। शरीर का स्वभाव सड़न-गलन है, चाहे अपना हो या साधुका हो उससे घृणा कैसे? अतः व्यावहारिक रूपमें धर्मात्माओंसे प्रीति करता हुआ सेवा करता है। यह निर्विकल्बिता अंग है। यही द्वेषका अभाव है।

(२१५) प्रश्न—धारीसे आनेवाली दुर्गन्धको दुर्गन्ध न मानना, साधुके मलमूत्र दूर करनेमें घृणा न होना अस्वाभाविक है, यह कैसे हो सकता है? यह तो शिष्टतापूर्ण भी नहीं है। फिर सम्यग्दृष्टि ऐसा कैसे कर सकता है। सम्यग्दृष्टिका अर्थ तो सौची दृष्टि वाला है। सब पदार्थोंको

वे जैसे हैं, वैसा देखना चाहिए। निर्मलको निर्मल और समलको समल न माने तो कैसा सम्यग्-दृष्टि है ?

समाधान—यह सत्य है कि सम्यग्दृष्टि जो पदार्थ जैसा है उसे वैसा ही देखता है। मिथ्यादृष्टि ऐसा नहीं करता। मिथ्यादृष्टि रागी है तो अपनी कामेच्छाकी पूर्तिमें साधनाभूत महिलाके मलमूत्र आदि स्थानोमें रमता है, अपने बालकोका मलमूत्र स्वच्छ करता है, पर दूसरोके बालकादिके मलमूत्रको अशुद्ध मान घृणा करता है। वस्तुतः विचार करो तो मलमूत्र तथा शरीरादि सब अमेध्य हैं, चाहे आपके हो, आपकी पत्नी, पुत्र, पितादिके हो, चाहे पर पुत्रके हो, चाहे साधुके हो, चाहे अन्य धर्मात्मा आदिके हो, चाहे पापी रोगी कुष्ठादि व्याधि ग्रसित रक्के हो। सम्यग्दृष्टि ही उन सबके यथार्थ स्वरूपको समभाव से देखता है, अतः घृणा नहीं करता। उसे विषयवाछा नहीं है, अतः समान पदार्थोंमें भेद नहीं करता। रोगादि अवस्थामें उन्हें उनके स्वरूपमें जानकर उनमें घृणा भाव नहीं करता सबकी समान भावसे सेवा करता है।

(२१६) प्रश्न—तब तो रोगीकी सेवासे कमाई करनेवाले डाक्टर, नर्स, कपाउडर तथा पाखाना साफ करनेवाले मेहतर ही बड़े सम्यग्दृष्टि हैं, जो सबकी समान भावसे सेवा करते हैं।

समाधान—वस्तुतः ये कार्य यदि आजीविकाके हेतु न किये जाय तो सचमुच सम्यग्दृष्टिकी मर्यादाके कार्य हैं। पर जिनका प्रश्नमें उल्लेख है वे इन्हे आजीविकाके लिए करते हैं सेवाके लिए नहीं। जो कार्य धर्महेतु किये जाने चाहिए वे यदि आजीविकाके साधन बन जाते हैं तो उनमेंसे धर्मभाव दूर हो जाता है। वे मात्र एक व्यापारके रूपमें ही सामने आते हैं।

(२१७) प्रश्न—आजीविकाके साथ धर्म हेतु किये जानेवाले कार्य, मन्दिरका पूजन करना, बच्चोंको धर्मशास्त्र पढ़ाना, प्रवचन करना, साहित्य रचना, साधुओंकी सेवा हेतु तथा आहारकी व्यवस्था हेतु साथ रहना, ये तो सब सातिशय पुण्य बंधके कारण हैं। क्या आप इन्हे भी धर्म नहीं मानते ?

समाधान—नहीं मानते। धर्मके कार्य केवल धर्म भावसे ही किये जाय तो धर्म हैं। आजीविका हेतु किए जायें तो वे आजीविकाएं ही हैं। उन कार्योंको करते हुए यदि आजीविकाकी दृष्टि प्रधान न हो, सेवाकी भावना प्रधान हो, तो वे किंचित् पुण्य बन्धके कारण बन सकते हैं। उन्हें व्यवहारमें धर्मका कार्य कहते हैं।

उक्त प्रश्नोत्तरोंसे फलित है कि सम्यग्दृष्टि समस्त वस्तु धर्मोंको यथार्थ रूपमें देखता है। मलको मल, मूत्रको मूत्र ही समझता है, तथापि उनके कारण धर्मात्माकी सेवासे मुक्त करता नहीं है। उसे अपना पावन कर्तव्य मानता है और घृणाको दूर कर उनकी सेवा करता है।

(२१८) प्रश्न—घृणाका अभाव तो म्लेच्छ भी करता है। चोर व्यभिचारी भी करता है। अधोरी भी करता है, तो क्या इन कार्योंकी परिगणना निर्विचिकित्सा अंगमें की जायगी ?

समाधान—नहीं। कारण यह है कि इन सबको घृणाका अभाव नहीं है। ये मात्र अपने प्रमाद या मर्कट स्वभावके कारण या आजीविकाके कारण ऐसा करते हैं। ये पापके प्रति घृणा नहीं करते पर धर्मके प्रति घृणा करते हैं, अतः उसमें निर्विचिकित्सा अंग नहीं है।

(२१९) प्रश्न—सम्यग्दृष्टि धर्मात्माकी सेवा करता है। उसे प्रीति करता है पर मिथ्यादृष्टियों पापियोंके प्रति घृणा करता है, अतः वह भी सर्वत्र विचिकित्सा रहित नहीं है, ऐसा क्यों न माना जाय ?

समाधान—सम्यग्दृष्टि धर्मात्माको धर्मात्माके रूपमे देख धर्मरुचिसे उसकी सेवा करता है। पापीके पापको हेय मानकर भी पापीसे प्रेम करना है। उसे पापसे छुड़ानेके लिए उसपर हितदृष्टि रखता है। जो व्यक्ति सडे-गले व्याधिग्रस्त, पाप पकमे फँसे प्राणियोंके प्रति घृणा करता है वह सम्यग्दृष्टि ही नहीं है। विचिकित्सा सम्यग्दृष्टिको नहीं होती पर विवेक होता है। वह सेवा करके भी लौकिक शुद्धता अशुद्धताका स्थापन रखता है और अशुद्धि बूरकर शुद्धतापूर्वक प्रवर्तन करता है।

(२२०) प्रश्न—तो क्या जैन साधु विवेक नहीं रखते? वे स्नानादि नहीं करते, क्षुद्धि अशुद्धिका ध्यान नहीं रखते।

समाधान—यह विचार गलत है। जैन साधु मूल-मूत्र परित्यागकर लौकिक क्षुद्धि भी करते हैं, पर वास्तविक क्षुद्धि तो आत्माकी पवित्रता है। अतः वे उक्त कार्यके बाव भी कायोत्सर्ग करके अपने परिणाम शुद्ध करते हैं।

शरीर अशुचि, अपवित्र है यह वे जानते व मानते हैं, तथापि पापाचार आरम्भ रहित होनेसे स्नानादि क्रियारूप जलस्नान नहीं करते। शरीरका शृंगार नहीं करते। गृहस्थ तो शरीरसे पापाचार भी करता है अतः आरम्भ रहित न होनेसे स्नानादि करना है। साधुजन परम विवेकी हैं ऐसा जानकर उनको सब प्रकार सेवा करना चाहिए। जो उनके सधममार्गमें बाधक न हो वही सेवा यहाँ प्राह्य है।

४ अमूढ दृष्टित्व चतुर्थ अंग है। सम्यग्दृष्टिके निजात्मतत्त्वसे भिन्न सभी पञ्चेन्द्रिय विषयो पर मोहभाव नहीं है, यही उसकी मोह रहित दृष्टि है। इसे अमूढ दृष्टित्व कहते हैं। अपने निश्चय ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य स्वभावमे रुचि है यही उसका पारमार्थिक रूप है तथा समस्त पर पदार्थोंमे मोहका अभाव है। मिथ्यामार्ग और मिथ्यामार्गियोंकी सराहना मन वचन कायसे न करना ही अमूढ दृष्टित्व है। यही उसका व्यावहारिक रूप है।

(२२१) प्रश्न—निर्दयका अर्थ तो निर्दय परिणाम है। क्योंकि शास्त्रकारोंने दयाको मोहका परिणाम लिखा है। दूसरी तरफ दया परिणाम करनेका भी उपदेश है। ऐसे परस्पर विरुद्ध व्याख्यानमे अमूढदृष्टित्व अङ्गका पालन कैसे हो सकता है?

समाधान—भाव शुभरागरूप और अशुभरागरूप दोनों प्रकारका है। जो शुभरागरूप है वह दया है। तथापि मोहरहित परिणाम सर्वश्रेष्ठ है, उसमे न दया है, न निर्दयपना। ऐसा नहीं है कि जहाँ दया नहीं है वहाँ निर्दयपना ही हो। यदि दया शुभराग है तो निर्दयपना द्वेषका परिणाम है। सम्यग्दृष्टि पदके अनुसार दया, शुभराग करता है पर द्वेषभाव नहीं करता। अशुभराग भी नहीं करता। रागद्वेष रहित समताभावका आलम्बन हो जानेपर, अपने आत्माके रत्नत्रय स्वरूपके अनुसार, परकीय शुभाशुभ रूप रागद्वेषमे प्रवृत्ति नहीं करता। उसकी यही मोहरहित दृष्टि ही अमूढ-दृष्टि अङ्ग है।

सम्यक्त्वके इन आठ अङ्गोंमे प्रथम निश्चित अङ्गसे आत्माकी अखण्ड श्रद्धाके रूपमे जीवको सम्यक्त्वका यथार्थ स्वरूप प्राप्त होता है। दूसरे निष्काङ्क्षित अङ्गसे, विषयोंके प्रति अनाकांक्षा हो जानेसे तद्विषयक रागका अभाव होता है। तीसरे निर्विकल्पा अङ्गसे अनिष्ट पदार्थोंके प्रति

घृणा या तिरस्कारका परिहार होनेसे, तद्विषयक द्वेषका अभाव हो जाता है। चौथे अमूढ दृष्टित्व अङ्गके द्वारा गृहीत मिथ्यात्वके साधनोका परिहार हो जानेसे, उसमें मोहभावका अभाव हो जाता है। इस प्रकार ज्ञानोमें राग, द्वेष, मोहके अभावका समयसार कलश ११९ का पूर्व कथन, इन अंगोंमें स्पष्ट लक्षित हो जाता है।^१ इन चार अंगोंकी साधनासे सम्यग्दृष्टि जीवका आन्तरिक व्यक्तित्व संस्कारित हो जाता है। अन्य जीवोंके प्रति उसका व्यवहार शेष चार अंगोंके द्वारा परिष्कृत होता है, जिसका वर्णन आगे किया जा रहा है।

५ उपगूहन अङ्गका स्वरूप है जो अपने सम्पूर्ण गुणोंको अपने भीतर सुरक्षित रखे। उपगूहन छिपानेको कहते हैं, सो जो चीज सुरक्षित करना है—वह बाहिर नहीं फेंकी जाती, घरके भीतर सुरक्षित रखी जाती है। ज्ञानी अपने गुणोंको बाहिरी विकारी भावोंकी हवा नहीं लगने देता। अपने भीतर अन्तर्गर्भगूहमें ही छिपाकर रखता है। यही परमायत उपगूहन है। उपगूहनका दूसरा नाम उपबृहन है जिसका अर्थ बढ़ाना है। ज्ञानी अपने गुणोंको निरन्तर वृद्धि करता है यही उसका उपबृहन नामका वास्तविक गुण है।

व्यवहारत उपगूहनका अर्थ इस प्रकार है—धर्मात्मा गुणी पुरुषोमें यदि कदाचित् कोई दोष दिखाई दे जाय तो उसका प्रचार व प्रसार नहीं करना, बल्कि उनमें गुण बढें ऐसी सहायता करना। व्यावहारिक पक्षमें उपगूहन व उपबृहन दोनों अर्थोंको लिए यह सम्यग्दर्शनका अंग है।

(२२२) प्रश्न—बड़े पुरुष यदि गलती करें तो उसे छिपा लेना, तथा सामान्य जनका दोष उजागर करना क्या यह कोई नैतिक कार्य है ?

समाधान—दोष किसीका हो, बड़े पुरुषका हो चाहे छोटे पुरुषका हो, उसे उजागर कर उसके प्रचार व प्रसारका कार्य उस व्यक्तिके अपवादके लिए ही किया जाता है। अतः परापवादका कार्य श्रेष्ठ कार्य नहीं है। सम्यग्दृष्टि परापवाद नहीं करता। उपगूहनके लक्षणमें केवल यही बताया है कि धर्मात्माको कदाचित् दोष लगे तो उसे प्रकट कर उसका प्रसार नहीं करना। दूसरोका करना ऐसा नहीं बताया गया।

इसका मूल अभिप्राय यह है कि दोषवादनसे धर्मात्माके प्रति अश्रद्धा उत्पन्न होकर लोग धर्मके मार्गसे विरत होने लगते हैं। तथा धर्मात्मा भी “धर्मके पालनके मार्गमें अपवाद करने वाले लोग हैं” ऐसा मानकर, धर्मके प्रति शिथिल हो सकते हैं। इससे दोषोद्घाटन करना लाभके लिए न होकर धर्मकी हानिके लिए कारण बन सकता है इसलिए दोषोद्घाटन न करना दोनोंके लाभके लिए है।

(२२३) प्रश्न—हम समझते हैं कि इससे हानि होगी। दोषोद्घाटनसे होनेवाले अपवादके भयसे दोषकर्त्ता भी दोषसे विरत होगा, तथा दूसरे लोग भी इसी अपवादके भयसे दोष न करेंगे, अतः पर दोष प्रकाशनको सम्यक्त्वका गुण माना जाना चाहिए न कि दोषोका छिपाना।

समाधान—दोष दृष्टि ही सम्यग्दृष्टिके नहीं होती। वह तो गुणोका गवेषी है। जो गुण जिसमें मिले उसे ग्रहण करता है। अपने दोष दर्शनसे तो दोष दूर होते हैं, परन्तु पर दोष दर्शन

१ राग द्वेष विमोहानां ज्ञानिनो यदसम्भव ।

तत एव न बन्धोऽस्य ते हि बन्धस्य कारणम् ॥

तो आत्म प्रशंसाके अभिप्रायसे लोग करते हैं। अत आत्म-दोष दर्शन तथा पर गुणोत्कर्ष करना ही सज्जनोका लक्षण है।

भयोत्पादन करके किसी धर्मात्माके सुधार करनेकी बात सोचना ही गलत है। यदि दोष दूर करनेकी प्रबल आकांक्षा किसीके हित दृष्टिसे है, तो उसका दोष एकान्तमें उसीसे कहकर उसे दूर करनेकी प्रेरणा करनी चाहिए। इस स्थितिमें उसे अपना दोष दीखेगा—स्वयं अपवाद न हो यह चिन्ता होगी, और दोष छूटेगा।

परका दोष प्रकाशन तो उसका अपवाद रूप है। उसके हो जाने पर ऐसा ही सोचा जा सकता है कि “अब तो अपवाद हो ही गया,” क्या शेष रह गया? ऐसे विचारसे धर्ममें शिथिलता ही आयेगी। अपवादकारकके प्रति दुर्भाव भी आ सकता है जिसका फल अनिष्ट ही होगा। अतः दोषोद्घाटन न करना ही उपगूहन अगका व्यावहारिक पक्ष है। निश्चय तो परकी अपेक्षा न करके स्वयंमें गुण वृद्धि करना यथार्थ उपगूहन है।

(२२४) प्रश्न—धर्मात्माके दोष दूर करनेका फिर क्या मार्ग है ?

समाधान—उसे ही स्थितिकरण अंग कहते हैं। उपगूहनके बाद इसीलिए छठवाँ स्थितिकरण अंग कहा गया है। जैसे मार्ग चलनेवाला पुरुष यद्यपि स्वयं देखकर चलता है। तथापि क्वचित् कदाचित् उपयोग चूक जानेसे अमावधानी हो जाती है, और मार्गमें ठोकर खा जाता है। जो मार्ग चलता ही नहीं है उसे क्या ठोकर लगेगी। ठोकर खाकर चलनेवाला सावधान हो कर चलता है पर मार्ग चलनेका परित्याग नहीं करता। ऐसे समय दूसरे हितैषी व्यक्तियोंका काम है कि मार्गमें यदि पत्थर पड़ा है, जिससे कोई यात्री गिर सकता है, तो उसे मार्गसे हटावें, यह सेवा होगी।

यदि ऐसा न करके मार्गमें भूलसे धक्का खाने वालेकी मदद न करे, बल्कि उसका हास्य करे तो यह सज्जनोचित कार्य नहीं है, किन्तु अशिष्टता पूर्ण कार्य है। इस प्रकार मोक्षमार्गी यदि अपनी असावधानीसे मार्गमें भूल जाय या रागादि विषम परिस्थितिमें उसके व्रतको दूषण लग जाय, तो सज्जन पुरुष उसका हास्य या अपवाद न कर, उसकी सेवा कर, धर्मके मार्गमें उसे दृढ़ करता है। यही सज्जनोका काम है। यह सम्यक्त्वोका स्थितिकरण नामक गुण है या सम्यक्त्वका छठा अंग है।

‘धर्म’ धर्मात्माके आश्रयसे ही चलता है। धर्मात्माके अपवादसे धर्मका अपवाद हो जाता है। अत धर्मके मार्गको पवित्र बनाये रखनेके लिए धर्मात्माका स्थितिकरण आवश्यक है। उपगूहन अगकी पूर्ति स्थितिकरण अगसे ही होती है। यह उसका व्यावहारिक रूप है। परमार्थसे तो स्वाश्रय छोड़कर पराश्रय करना ही विचलित होना है। स्वयं अपने ज्ञायक स्वभावसे विचलित न होकर उसीमें स्थिर रहना ही निश्चयसे स्थितिकरण अंग है।

७. इस स्थितिकरणसे धर्मात्माओमें वास्तव्य अंग प्रकट होता है। ‘वत्स’ बालकको कहते हैं। बालकके प्रति किसीको द्वेष नहीं होता, न उसका कोई अपवाद करता है। उसके गुण प्रकट हो इस अभिप्रायसे उसे बढ़ावा ही दिया जाता है। यह सामान्य प्रचलन लोकमें है। इसी प्रकार धर्मात्माके प्रति द्वेष न हो, उसका अपवाद न हो, उसमें गुण प्रकट हो, इसलिए सम्यक्त्वो उसे बढ़ावा ही देते हैं, यही वास्तव्य अंग है।

मार्गसे भूले-भटकें धर्मात्माको धर्ममार्गमें स्थिर करनेकी क्रिया स्वयं धर्मवत्सलता है। यह धर्मवात्सल्यका भाव सभी अंगोंको प्रभावित करता है। स्वयं सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य गुणोंकी प्राप्तिके प्रति अनुराग, निश्चय पक्षमें वात्सल्य गुण है। वह जिनके है उनका व्यावहारिक पक्ष धर्मात्माओंके प्रति वात्सल्य भाव रहता ही है।

रत्नत्रयके प्रति अनुराग—निश्चय वात्सल्य है रत्नत्रयके आराधकोंके प्रति वात्सल्य, व्यवहार वात्सल्य है। दोनों पक्षोंमें परस्पर पूर्ण मैत्री होती है।

धर्मिके उक्त गुणोंके अवलम्बनसे धर्मका विस्तार बढ़ता है उसे ही प्रभावना अंग कहते हैं—

८ प्रभावना अंग—अपनी आत्मामें दिन-दिन रत्नत्रयके तेजको बढ़ाते जाना यह आत्म प्रभावना ही निश्चयनयसे प्रभावना अंग है। बाह्य प्रभावनाके रूपमें जिनेन्द्रका रथ चलवाना, दान देना, तपस्वियोंकी रक्षा करना, दुखी रोगी जनोका आहार-औषधि आदि तथा अन्य आवश्यक सहायता द्वारा दुःखापहरण करना, ये सब जिनधर्मकी प्रभावनाके व्यावहारिक अंग हैं। अथवा जिनधर्मके प्रभावके अन्य सभी सामयिक उपाय प्रभावना अंगरूप हैं।

स्वयं ज्ञानारूढ होकर अपने विषय कषाय जन्य मनोरथोंके मार्गपर उस ज्ञानरथको चलाना, अर्थात् प्रत्येक कार्य ज्ञानमय हो, विवेकपूर्ण हो, धर्मको अभिवृद्धिकारक हो, स्वयंको प्रभावित करें, तथा दूसरोंको भी प्रभावित करें, वह प्रभावना अंग है।

(२२५) प्रश्न—आजकल भगवान्के रथ चलानेका कार्य प्रभावनाका अंग नहीं रह गया, उससे अप्रभावना होती है। स्कूल-कालेज खोलना, छात्रावासोंमें छात्रोंको निजाम पठन-पाठनकी सुविधा देना, तथा गरीबोंको धन देना, वस्त्र देना, आजीविकामें लगाना, ये सब जिनधर्म प्रभावनाके कार्य हैं, अतः रथ चलाना बद करना चाहिये ?

समाधान—भगवान्को रथमें विराजमान् कर स्तुति भक्ति करना, तथा भगवान्के उपदेशोंका गद्य या पद्यमें प्रचार-प्रसार करना, भगवान्के विहारका प्रतीक है। इन्द्रादि देवोंने भगवान्के विहारके समय सर्वत्र द्रुमुभी बजाई है। धर्मका उद्घोष किया है। समवधारण रचना की है। दिव्य-ध्वनिका सर्वत्र प्रसार किया है। समस्त माधारण जनोंने धर्म प्रसारका यह अंग है, अतः इसे रोकनेकी बात प्रभावना अंगको रोककर अप्रभावना करना है। ऐसा शास्त्रोंमें तथा इतिहासमें प्रसिद्ध है अतः धर्मोंको इसे रोकना नहीं चाहिए।

यह अवश्य है कि इसके सिवाय धर्म प्रचार व प्रसारके अन्य अनेक अंग हैं, उनका भी आलम्बन करना चाहिए। जो पूजा-प्रभावना द्वारा, रथोत्सव, जलयात्रा, पंचकल्याणक द्वारा, धर्म प्रभावना करना चाहते हैं वे उस मार्गसे करें। जो विद्या प्रसार, रोगीसेवा, जनसेवा द्वारा करना चाहते हैं वे उस मार्गमें करें। सभी प्रभावनाके अंग हैं। किसी प्रभावनाके अंगको रोकना श्रेयस्कर नहीं है। विद्याप्रसारमें धार्मिक विद्याका प्रसार मुख्यतया करना चाहिए। लौकिक विद्या जो जैनधर्म व उसके सिद्धान्तोंके अविरुद्ध हो, वही प्रभावनामें सहायक बन सकती है। धर्मके विरुद्ध तरीकोंमें आजीविका तथा उसके साधनोंका प्रसार, धर्मके लिए बाधक है, उनमें धन व्यय करना अपव्यय है, हानिकारक है। अप्रभावना कारक है।

१. आत्माप्रभावनीयो रत्नत्रयतेजसा सततमेव ।

दानतपोजिनपूजा विद्यातिथ्यर्थैश्च जिनधर्मं ॥

(२२६) प्रश्न—क्यों अपव्यय है ? उससे हमारे बालक सुखपूर्वक उत्तम आजीविका उपार्जन करते हैं, बड़े-बड़े ओहदों पर जाते हैं। राजनैतिक क्षेत्रमें बढ़ते हैं। अतः इस ओर समाजके बालकों-को बढ़ाना सद्ब्यय है, और यह प्रभावनाका अंग है ?

समाधान—ऐसा आप लौकिक दृष्टिसे सोचते व कहते हैं। लौकिक कार्य प्रभावनाके अंग सभी बनते हैं जब ये धर्मका घात न करते हो। बालक बड़ें, उत्तम आजीविका करें तथा सुखपूर्वक जीवनयापन करें इसमें आपत्ति नहीं है। बड़े ओहदोंपर रहे, राजनैतिक क्षेत्रमें रहें, पर इन सब पर रहकर यदि अहिंसापूर्ण तरीकेसे आजीविका करें, सत्यपूर्ण जीवन बितायें, जनहितके कार्य करें तो ग्राह्य है। धर्म प्रभावना कारक है। पर यदि केवल राजनैतिक हथकड़े अपनावें, सैर-सपाटा करें, जनताको ठों, अधिकारी होकर जनताको पीड़ित करें, घूसखोरी बढ़ावें तो उसे समाज व धर्मकी अवन्ति ही कहा जायगा। तब धनका अपव्यय ही होगा, अप्रभावनाकारक ही होगा, अतः धर्मकी प्रभावनाको लक्ष्यमें रखकर निर्दोष पद्धतिके कार्य ही प्रभावनाके अंग हैं।

सम्यग्दृष्टि इन सभी अंगोंको अपने जीवनका अंग बनाता है।

इस प्रकार सप्त भय रहित, अष्टांग सहित, सम्यग्दर्शन ही मोक्षमार्गमें प्राणीको बढ़ाता है ॥१६०॥

सम्यग्दृष्टि जीव इन गुणोंके कारण ही आगामी कर्मोंका सवर तथा पूर्व कर्मोंकी निर्जरा करता है, इस बातको निम्न पद्यसे कहते हुए आचार्य निर्जराधिकारको पूर्ण करते हैं—

रुन्धन् बन्धं नवमिति निजैः संगतोऽष्टाभिरङ्गै

प्राग्बद्धं तु क्षयमुपनयन् निज्जरोज्जृम्भणेन ।

सम्यग्दृष्टिः स्वयमतिरसावादिमध्यान्तमुक्तं

ज्ञानं भूत्वा नटति गगनाभो नरङ्गं विगाह्य ॥१६२॥

अन्वयार्थ—(निजैः अष्टाभिः अङ्गैः संगतः) अपने निजके निश्चय सम्यक्त्व सम्बन्धी आठों अंगोंसे सहित होनेसे (रुन्धन् बन्धं निरुन्धन्) नवीन कर्मका सवर करता हुआ तथा (प्राग्बद्धं) पूर्वमें स्थापराधसे बाँधे कर्मोंको (निज्जरोज्जृम्भणेन) अपने निर्जरा योग्य परिणामोंके उठानसे (क्षयम् उपनयन्) क्षय करता हुआ वह (सम्यग्दृष्टिः) सम्यग्दृष्टि जीव (स्वयम् अतिरसात्) स्वयं स्वानुभवोत्पन्न अत्यन्त आनन्दके रसमें भरा हुआ (आदिमध्यान्तमुक्तम्) आदि, अन्त और मध्य भावसे रहित (ज्ञानं भूत्वा) ज्ञानमय होकर, अर्थात् आनन्द विभोर होकर, (गगनाभो गगनं विगाह्य) समस्त लोकाकाशरूपी नृत्यशालाकी रंगभूमिको व्याप्त कर (नटति) नृत्य करता है ॥१६२॥

भाषार्थ—जिसे सम्यग्दर्शन प्रकट होनेसे अपने ज्ञानानन्द स्वभाव पर दृष्टि आई है, वह जीव उक्त आठ गुणोंमें संपन्न होकर, परसे दृष्टि हटाकर, स्वयं ज्ञानके रसास्वादमें विभोर होकर नृत्य करता है। अर्थात् जैसे कोई धीरोदात्त नायक आनन्द मग्न हो, नाटककी रंगभूमिमें सर्वत्र अभिनय पूर्वक नृत्य करता है, उसी प्रकार ज्ञानके रसमें मग्न ज्ञानी सर्वत्र अपनी ज्ञान लीला करता है। उसके इस कार्यसे उसे ज्ञानभावके कारण नवीन कर्मोंका सवर होता है, तथा पूर्वबद्ध कर्म उदयमें आकर बिना फल दिये निर्जराको प्राप्त हो जाते हैं ॥१६२॥

सारांश यह कि सम्यग्दृष्टि अपने स्वरूपमें निष्कल—निर्भय है, पर विषयोकी इच्छा नहीं करता, स्वरूप निमग्न है, किसी प्रकारकी विचिकित्सा रागादिके अभावसे उसे नहीं है, दृष्टि स्वच्छ है, अपनेको अपने स्वरूपमें दृढतासे स्थित किये है, अपनी शक्तिको बढ़ाता है, अपने स्वरूपका अनुरागी है, अपने गुणोंके प्रकाशमें दत्तचित्त है। इसलिए उसे नवीन कर्मोंका बन्ध नहीं होता।

यद्यपि चतुर्थसे नवमें गुणस्थान तक पदवीके अनुसार रागादि कर्माश्रय होता है, तथापि जब रहित वृक्षका भाग जैसे कुछ काल हरा रहे, पर वह सूखनेको ही है—पतप नहीं सकता, उसी प्रकार जडरूप मोह (मिथ्यात्व) व अनन्तानुबन्धी कषाय रस जिसका सुख गया है—उसे अल्प बन्ध हो तो भी बहु बन्ध उसे संसारमें बाँध रखनेमें समर्थ नहीं है। अतः “अनुदरा कन्या” के प्रयोगकी तरह, अल्प बन्धको अबन्ध ही कहा। इस तरह नवीन कर्मका अल्प बन्धक या अबन्धक ज्ञानी अपने उदयागत कर्मदण्डको समतासे भोगता है। अतः उसे निर्जरा कहा है। ऐसी निर्जरा ही मोक्ष-मार्गकी साधिका है। इस प्रकार निर्जरा भी रगमच से निष्कान्त हुई।

इति निर्जरा-अधिकार



□ बन्ध अधिकार □

संसारके रगमच पर जब बन्ध जगत्को उन्मत्त करता हुआ क्रीड़ा कर रहा था, तब ज्ञानका उदय उसकी मत्तताको भेद कर स्वयं प्रकाशमान होता है—

रागोद्गारमहारसेन सकलं कृत्वा प्रमत्तं जगत्
 क्रीडन्तं रसभावनिर्भरमहानाट्येन बन्धं धुन्त् ।
 आनन्दामृतनित्यभोजि सहजावस्थां स्फुटनाटयत्
 धीरोदारमनाकुलं निरुपधि ज्ञानं समुन्मज्जति ॥१६३॥

अन्वयार्थ—(रागोद्गारमहारसेन) रागादि परिणतिकी उत्कटता, बहो हुआ महामदकारक रस, उस मादक रससे (सकलं जगत्) सम्पूर्ण जगत्के जीवोंको (प्रमत्तं कृत्वा) उन्मत्त बनाकर (रसभावनिर्भरमहानाट्येन) कर्मानुभागके नाना रसभावोंसे उपलक्षित महान् नृत्यके द्वारा (क्रीडन्तम्) अपनी मदोन्मत्त क्रीडामे मग्न, ऐसे (बन्धं) कर्मबन्धको (धुन्त्) कपायमान करता हुआ— नष्ट करता हुआ (आनन्दामृतनित्यभोजि) निजानन्दके अमृतका नित्य भोग करनेवाला (निरुपधि ज्ञानं) विभावभावकी उपाधियोंसे रहित ज्ञान, जो कि (धीरोदारमनाकुलम्) धीर है, उदार है, और अनाकुल रूप है, अर्थात् आनन्दमग्न है वह (सहजावस्थां) अपनी स्वाभाविक दशाको (स्फुट नाटयत्) स्पष्ट करता हुआ अर्थात् अपनी सहजावस्थामे होनेवाले स्वाभाविक नृत्यको प्राप्त करता हुआ, प्रकाशित करता हुआ (समुन्मज्जति) रंगमच पर उदयको प्राप्त होता है—प्रकट होता है ॥१६३॥

भावार्थ—जैसे नाटकके रगमच पर कोई खलनायक पात्र मद पीकर, उन्मत्त होकर, सब दर्शकोंको अपने अभिनयसे प्रभावित करते हुए झूम-झूमकर नाचता था। उसे दूसरा नायक पात्र जो धीर है, उदार है, निराकुल है, अपनी स्वभाव दशामे है, वह अपने स्वाभाविक कौशलको दिखाकर आनन्दित करता हुआ प्रकट होता है, तब खलनायक रगमच छोड़कर भाग जाता है।

इसी प्रकार 'बन्ध' जो राग-द्वेष मोहका रस पिये था, और उन्मत्त होकर जगत्के जीवोंके हृदय रूपी रगमच पर नाच रहा था, किसी सम्यग्दृष्टि जीवको निजात्मतत्त्वकी दृष्टि आई, तब उसे भेदविज्ञान हुआ। वह भेदविज्ञानी अपनी धीरता, उदारचरितता तथा निराकुल भावके आधार पर अपनी सहजावस्था रूप नृत्य करता है। तब उस जीवके हृदय रूपी रगमचसे बंधकी रागादि विकारी भावनाएँ स्वयं भाग जाती हैं।

जैसे प्रकाश और अंधेरा दोनों विरोधी पदार्थ हैं। दोनोंके उदयमे कार्य भी भिन्न-भिन्न होते हैं। अंधेरेमे ज्ञानका अभाव होता है। सम-विषम-स्थल नहीं देखते। इष्ट पदार्थ पासमे रहते हुए भी प्राप्त नहीं होते। अनिष्टकारक सर्पादि जहरोले जन्तुओंसे मुठभेड़ हो जाती है। मनुष्य मदोन्मत्तकी तरह अज्ञान भावमे लडखड़ाता है। इसी प्रकार अज्ञानी भी मोहावेशमे स्व-परका भेद न जानकर, हित-अहितका विवेक न पाकर, हितकर उपदेशको छोड़कर, अहितकारक विभाव भावोंमे फँसकर दुःख उठाता है, जैसे प्रकाश हो जाने पर उसे हित-अहितका भेदज्ञान हो जाता है।

इसी प्रकार ज्ञानका उदय होने पर जीवको स्व-परका बोध हो जाता है। इष्ट जन सद्गुरु आदिके उपदेशकी प्राप्ति हो जाती है। अनिष्टकारक पंचेन्द्रियोंके विषय तथा उनके साधन, क्रोधादि कषाय भाव, तथा उनके साधनोकी भयकरता, अनिष्टकारिता भी भासित हो जाती है। वह अनिष्टसे बचकर इष्टमे प्रवृत्त हो जाता है। अधकारको प्रकाशकी तरह आत्माका सहजज्ञान, अनादिके अज्ञानाधकारको मिटाकर इष्ट मार्गका दर्शन कराता है ॥१६३॥

जीव अनादि कालसे ज्ञानावरणादि कर्मोंसे बंधा है। उसका मूल कारण उसका स्वापराध है—वह है रागादि परिणाम। वह न हो तो जीव बधनमे नहीं पड़ सकता। मिट्टीसे भरे अखाड़ेमे तेल लगाकर उतरने वाले पहलवानको तनमे मिट्टी चिपक जाती है। बिना तेलवालेको मिट्टी नहीं लगती। यह एक दृष्टान्त है। इसी तरह बिना राग-द्वेषभावके जगत्का प्राणी अपने पदके योग्य सासारिक क्रियाओंके करते रहनेपर भी कर्मलिप्त नहीं होता। इस बातको निम्न पद्यसे प्रकट करते हैं—

न कर्मबहुलं जगत् न चलनात्मकं कर्म वा

न नैककरणानि वा न चिदचिद्वधो बन्धकृत् ।

यदैक्यमुपयोगभूः समुपयाति रागादिभिः

स एव किल केवलं भवति बन्धहेतुर्नाम् ॥१६४॥

अन्वयार्थ—(कर्मबहुलं जगत् न बंधकृत्) जगत्मे कर्मकी वर्गणाएँ भरी हैं, वे बंध कराती हैं ऐसा नहीं है। जीवके (चलनात्मकं कर्म न) हलन चलन करानेवाले मन वचन-कायकी क्रियायें जीवको बंध नहीं कराती। (नैककरणानि वा न) नाना प्रकारके बाह्य साधन, इन्द्रियाँ आदि भी जीवको बंध नहीं कराते (चित् अचित् वधः न बंधकृत्) सचेतन अचेतन पदार्थोंका घात भी कर्म-बंधन नहीं कराता, किन्तु (यत् उपयोगभूः) जीवके ज्ञानोपयोगकी भूमि जब (रागादिभिः समम् ऐक्यं समुपयाति) रागादि विकारी भावोंके साथ एकता को प्राप्त होती है (स एव किल) तब यही एकमात्र अवस्था (नृणाम्) प्राणियोंके लिए (बंधहेतुर्भवति) बंधका कारण होती है ॥१६४॥

भाषार्थ—कर्मबंधन व उसका फलभोग ही ससार है। ससार दुःखमय है, यह सभी मत-मतातरोंका अनुभव है। इस बधनका क्या हेतु है ? यह न जाननेके कारण जीव भ्रममें हैं। वह उस दुःखको दूर करनेके विविध उपाय करता है पर असफल रहता है। क्योंकि यथार्थ कारणोंका ज्ञान उसे नहीं है।

कोई कहते हैं कि लोकमे कर्मण वर्गणा भरी पड़ी है अतः जीव स्वयं उनके मध्य पतित होनेसे उनसे बंध जाता है। आचार्य कहते हैं बन्धनका यह सही हेतु नहीं है। कर्मण वर्गणाएँ तो सारे लोकाकाशमे हैं। यदि उनकी उपस्थिति मात्रसे जीव कर्मके बधनमे आ जावे, तो सिद्ध परमात्मा भी पुनः कर्मबंधनमे आ जावेगा। अतः यह हेतु सही नहीं है।

कोई कहते हैं मन-वचन कायकी क्रिया जीव करता है। अतः कर्मास्त्र होता है। कर्मास्त्र होगा तो बंध भी होगा। जैन ग्रन्थकारोंने आस्त्रवके कारण मन-वचन-कायके योग बताये हैं। आचार्य कहते हैं कि मन, वचन, कायकी क्रियायें यदि बंधकर्त्ता हो तो बीतराग प्रभुके अहन्त दशा तक योग हैं अतः वे भी बंधनबद्ध हो जायेंगे।

(२२७) प्रश्न—क्या वीतराग छद्मस्थ ग्यारहवें, बारहवें, गुणस्थानमे या तेरहवें गुणस्थानमे केवलीके कर्मबन्ध नहीं होता ? एक साता वेदनीयका बन्ध तो वहाँ भी ग्रन्थोमे लिखा है ।

समाधान—आस्रव होता है, कर्मवर्गणा आती हैं, पर वह बन्ध स्थिति-अनुभागसे रहित है, अतः उसी क्षण ही वे खिर खिर जाती हैं, अतः उसे बन्ध नहीं कहते ।

(२२८) प्रश्न—“समयट्टिदियो बन्धो” इस प्रमाणसे एक समयकी स्थितिका बन्ध तो साता वेदनीयका केवलीके भी बताया है । आपने लिखा स्थितिवन्ध ही नहीं होता यह विरोध क्यों है ?

समाधान—“द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य” वेदनीय कर्मका जघन्य स्थितिबंध बारह मुहूर्तका होता है । यदि स्थिति बन्ध केवली भगवानुको होता तो कमसे कम बारह मुहूर्तका बन्ध होता । एक समयका स्थितिबंध किसी कर्मका नहीं होता । अतः सिद्ध है कि आस्रव होता है, प्रकृति प्रदेश बन्ध होता है, पर स्थिति अनुभागबन्ध नहीं होता । एक समय मात्र सम्बन्ध होकर छूट जाते हैं । उसे ही समयस्थिति वाला बन्ध लिखा है । यहाँ बन्ध शब्द उपचरित है ।

नाना प्रकारके वैभव तथा पचेन्द्रियोको अच्छे लगनेवाले जो विविध करण—साधन हैं, उनके कारण जीव बन्धनको प्राप्त होते हैं, ऐसा कोई कहते हैं । आचार्य कहते हैं यह भी ठीक नहीं है । यदि ऐसा हो तो भगवान् तीर्थंकरके समवशरणमे अबिन्ध्य विभूति है । नाना करण साधन भूत हैं, पर उनके कारण वे तो बन्धनका प्राप्त नहीं होते ।

कोई कहते हैं कि एकेन्द्रियमे पचेन्द्रिय पर्यन्त जो जीवराशि है, उसके मरणसे हिंसाका जन्म होता है और उसमे कर्मका बन्धन होता है । आचार्य कहते हैं यह भी उसका मूल कारण नहीं है । सभी जीव अपनी आयुके क्षयसे मरणको प्राप्त होते हैं । यदि उनके मरण मात्रसे कोई जीव कर्म-बन्धनको प्राप्त हो, अपराधी हो, तो जगत्मे कोई साधु अहिंसक या निरपराधी न रह सकेगा ।

ईर्या समित्तसे चलनेवाले साधुजन सावधान होकर चलते हैं, बचाव रखते हैं कि किसी जीवका घात न हो जावे, फिर भी कदाचित् जीव मर जाता है, तो उन्हें भी कर्मबन्ध होगा जबकि आगमका बचन है कि समित्तमे प्रवर्तमान साधुके शरीरादि निमित्तको पाकर किसी प्राणीका मरण हो जाय तो उस निमित्तसे भी उन्हें हिंसा का पाप या बंध नहीं होता । अन्यथा “ण हि तस्य तण्णिमित्तो बन्धो” इस आगम वाक्यका विरोध हो जायगा । अतः चेतन अचेतन द्रव्यका मरण भी बन्धका कारण नहीं है ।

(२२९) प्रश्न—जब कर्मसे भरा हुआ जगत्—मन-वचन-कायकी क्रियाएँ—पचेन्द्रियोके रमणीक अरमणीक विषयभूत पदार्थ—तथा चेतनादि बध, ये सब बन्धनके कारण नहीं हैं तब जीवके बन्धका अन्य क्या हेतु है ?

समाधान—बन्धका कारण परपदार्थ नहीं होता, स्वापराध ही होता है । अतः जब जीवका उपयोग रागादि विकारोसे विकृत होता है तब वे ही अशुद्ध उपयोग स्थित रागादि परिणाम, जीव को कर्म बन्धके कारण होते हैं—ये ही मूल हेतु हैं । इस कारणकी विद्यमानतामे अन्य सब हेतु, उपचारसे हेतु बन जाते हैं और रागादि विकारोके अभावमे वे सब हेतु, कर्म बन्धके हेतु नहीं बनते बन्धका अन्वय-व्यतिरेके पूर्ण-रीत्या जीवके रागादि अशुद्ध भावोंसे है अतः वे ही कारण यथार्थ कारण मानना चाहिए ।

(२३०) प्रश्न—मूल कलशमे 'नृणाम्' पद दिया है जिसका अर्थ होता है मनुष्योंके बन्धका कारण रागादिके उपयोगकी एकता है। तो क्या बन्ध, मात्र मनुष्योंको होता है? अथवा मनुष्योंके सिवाय अन्य जीवोंको बन्धके कोई अन्य कारण हैं? या उनके बन्ध ही नहीं होता?

समाधान—सभी जीवोंको बन्धका कारण अपना रागादिभाव रूप अपराध ही है अन्य कुछ नहीं। मनुष्य शब्द तो यहाँ उपलक्षण मात्र है। अर्थात् मनुष्यादिके बन्धका कारण यही है, उससे प्राणी मात्रको समझ लेना चाहिए। नृणाम् पद यहाँ जीव मात्रका बोधक है ॥१६४॥

रागादि रहित विरागीके कर्मबन्ध नहीं होता इसे प्रकारान्तरसे प्रतिपादित करते हैं—

लोकः कर्मततोऽस्तु सोऽस्तु च परिस्पन्वात्मकं कर्म तत्

तान्यस्मिन् करणानि सन्तु चिदचिद्व्यापावनं चास्तु तत् ।

रागादीनुपयोगभूमिमनयन् ज्ञानं भवन् केवलं

बन्धं नैव कुतोऽप्युपेत्यमहो सम्यग्दृगात्मा ध्रुवम् ॥१६५॥

अन्वयार्थ—(लोक कर्म तत् अस्तु) लोक कार्मण वर्गणासे भरा हुआ हो तो हो। (तत् परिस्पन्वात्मकं कर्म) जो योग प्रदेश चलनात्मक क्रियाएँ भी (स च अस्तु) हो तथा (अस्मिन् तानि करणानि सन्तु) इनके सबके साथ पाँचो इन्द्रियो मन तथा इनके साधन स्वरूप अन्य पदार्थ रूप करण भी हो, तथा (तत् चिदचिद्व्यापावनं अस्तु) वह चेतन अचेतनका घात भी हो, तथापि सम्यग्दृष्टि जीव यदि (रागादीन् उपयोगभूमिम् अनयन्) यदि उपयोगकी भूमिकामे रागादि रूप परिणमन नहीं करता और (केवलं ज्ञानं भवन्) मात्र अपने ज्ञान स्वरूपमे रहता है—तत् रूप ही परिणमन करता है—तो (कुत अपि) किसी भी प्रकारसे (सम्यग्दृगात्मान्) उस सम्यग्दृष्टि जीवको (नैव बन्धः) बन्ध नहीं होता, यह (ध्रुवम्) सुनिश्चित है ॥१६५॥

भाषार्थ—कलश १६४ मे कौन-कौनसे हेतु कर्म बन्धके कारण नहीं हैं यह प्रतिपादित किया था। इस १६५ मे उसीका विधिमुखेन निषेध किया है। इसमे बताया है कि सारा लोक कर्मसे भरा है तो भरा रहो, मन-वचन-कायके निमित्तसे आत्म प्रदेशोका परिस्पन्द होता है तो होता रहो, पाँचो इन्द्रियाँ तथा मन व तत्साधन बाह्य पदार्थ हैं तो बने रहो, चेतनाचेतन पदार्थका घात होता है तो होता रहो। मात्र ये हेतु बन्धके कारण नहीं हैं। किन्तु ये सब बन्धके कारण तब बनते हैं जब जीव स्वयं अपने उपयोगमे रागादि रूप परिणमन करे। उसके अभावमे शुद्ध ज्ञान स्वरूप परिणमे हुए जीवको कदाचित् भी कर्मबन्ध नहीं होता। वह अप्रमादी है।

ज्ञानकी महिमा अगाध है, वह प्राप्त हो जाय तो स्वच्छन्द आचार करने पर भी क्या जीव कर्मसे नहीं बँधता, ऐसी शका उठने पर उपदेशका यथार्थ प्रयोजन, निम्न कलशमे आचार्य स्पष्ट करते हैं—

तथापि न निरर्गल चरितुमिष्यते ज्ञानिनां

तदाद्यतनमेव सा किल निरर्गला व्यापृतिः ।

अकामकृतकर्म तन्मतमकारणं ज्ञानिनां

इयं न हि विरुध्यते किमु करोति जानाति च ॥१६६॥

अन्वयार्थ—(तथापि) ऐसा उपदेश सुननेपर (ज्ञानिनी) ज्ञानी पुरुषोको (निरर्गलम्) अनियन्त्रित-असंयमित (चरितुं) आचरण करना (न इच्छते) उचित नहीं है। क्योंकि (सा निरर्गला व्याप्ति) वह स्वच्छन्द असंयताचार रूप निरर्गल प्रवृत्ति (क्रिक्क) निश्चयसे (तदायतनमेव) बन्ध का ही आयतन है “ज्ञानीके कार्य बन्धकृत् नहीं हैं” इसका यह अर्थ है—कि (अकामकृतकर्म) बिना इच्छाके जो क्रियाएँ (ज्ञानिनी) ज्ञानीके होती हैं (तत्तु) वे क्रियाएँ, रागरस रहित होनेके कारण (अकारणम् मतं) बन्धके लिए हेतु नहीं हैं। ज्ञानी ज्ञानक्रियाका कर्त्ता है। अन्य क्रियाओं का कर्त्ता नहीं है। भले ही वे निरिच्छ ज्ञानीके होती हों, ज्ञानी उनका स्वामित्व भाव से कर्त्ता नहीं है। यदि कहा जाय कि ज्ञानी (जानाति च करोति च) जानता भी है और करता भी है तो (द्वयं किमु न विचिष्यते) ऐसा कहना क्या विरुद्ध कथन नहीं है। अर्थात् विरुद्ध है। ज्ञाता करता नहीं है, करता ज्ञाता नहीं है ॥१६६॥

भावार्थ—ज्ञानी पुरुषके पूर्वबद्ध कर्मके उदयमे क्रियाएँ होती हैं, वह उनका ‘कर्त्ता’ नहीं है। कर्त्ता वह होता है जो इच्छासे राग-द्वेष-मोहसे उन्हें करता है। इच्छा मोहका परिणाम है। मोहका अभाव होनेमे ज्ञानी इच्छा नहीं करता। उसका निःकांक्षित होना सम्यग्दर्शनकी एक आवश्यक भूमिका है। अतः वह कर्त्ता नहीं है—ज्ञातामात्र है।

यदि इस उपदेशके हार्दको हृदयङ्गम न करके कोई अज्ञानी अपनेको ज्ञानी मानकर इस आशयसे कि मैं ज्ञानी हूँ अतः मेरे कर्मबन्धन तो होगा नहीं, मनमानी रागादिकी क्रियाएँ—पचेन्द्रिय विषय भोग करे, तो उसकी इस अर्गला रहित—नियन्त्रण रहित—स्वेच्छाचारिता पर आचार्य प्रतिबन्ध लगाते हैं। यह सुनिश्चित है कि व्यवहार चारित्रका अभाव हो और निश्चय चारित्र हो ऐसा त्रिकालमे नहीं होता। यह हो सकता है कि बाहिरी चारित्र हो और अन्तरग न हो। अतः जिसे अन्तरगमे रागादिका अभाव हो ऐसा साधु, कर्मोदय जनित स्थितिमे आहारादि क्रिया करता है, पर निरिच्छ है, अतः मिथ्यात्वकी तरह बन्ध नहीं करता, अतः उसे अबन्धक ही कहा। जो जीव सदा ज्ञानभावमे रहते हैं, ऐसे श्रेणीपर आरब्ध साधु तो बुद्धिपूर्वक समस्त बाह्य क्रियाओंसे मुक्त हैं। उस काल मे कर्मोदय वशात्, शरीर सम्बन्ध होनेसे, शरीरकी वर्गणाओंका आवागमन, श्वासोच्छ्वास-नाड़ियाँ-यत्र संचालन-तथा अन्य शारीरिक क्रियाएँ ध्यानावस्थामे भी होती हैं। अथवा वचनवर्गणाओ मनोवर्गणाओंका आवागमन होता है, उससे आत्मप्रवेशकी जो क्रियाएँ हैं वे रागादि इच्छापूर्वक नहीं हैं, अतः ये भी कर्मबन्धनका कारण नहीं हैं। वहाँ मात्र प्रकृति प्रवेश बन्ध है, या अल्पस्थिति अनुभाग है, वह अबन्ध ही है, ऐसा जानना। अपने स्वभावसे रमण करना, तथा रागादि रूप परिणमन करना, ये दोनों कार्य एक साथ नहीं होते। अतः दोनों क्रियाएँ एक साथ होना विरुद्ध हैं ॥१६६॥

इसी विषयको और स्पष्ट करते हैं—

जानाति यः स न करोति, करोति यस्तु

जानात्ययं न जलु तत्किल कर्मरागः ।

रागं त्वबोधमयमव्यवसायमाहुः

मिथ्याबुद्धः स नियतं स हि (च) बन्धहेतुः ॥१६७॥

य—(य जानाति) जो जानता है (स न करोति) वह करता नहीं है (य तु करोति) जो करता है (अयं न जानाति) वह जानता नहीं है। (तत् कर्म किल राग) करना है वह निश्चय से राग है। (राग तु अबोधसमयम् अध्यवसायम् आहु) रागको अज्ञान रूप अध्यवसान कहते हैं। (स नियतं मिथ्यादृष्टः) वह अज्ञान भाव नियमसे मिथ्यादृष्टि जीवको होता है। (स च बन्धहेतु) और वही अज्ञान भाव बन्धका कारण बनता है ॥१६७॥

भाषार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव अपने शुद्ध चैतन्य स्वरूपको जानता है अर्थात् अनुभवन करता है, वह कर्मोदय जन्य फलोकी इच्छा नहीं करता। जो जीव कर्मोदय जन्य फलोमे, सुखदुःखोमे, रागद्वेष रूप इच्छा करते हैं अर्थात् तद्रूप परिणमते हैं, वे मिथ्यादृष्टि स्वात्माके शुद्ध स्वरूपका अनुभव करनेमे असमर्थ हैं।

कर्मोदयके फलको स्वीकार करना अर्थात् तद्रूप परिणमना ही राग है, यही रागादि परिणमन अज्ञान भाव है। सम्यग्दृष्टि कर्मके प्रति व फलके प्रति निष्काश है, भले ही उदयागत कर्मका फल उसे भी भोगना पड़ता है, सो वह पूर्वबद्ध कर्मोंका भोक्ता तो है। पर नवीन कर्मबन्ध का कर्त्ता नहीं है। मिथ्यादृष्टि जीव, स्वरूप अनुभवनके अभावमे—परमे स्वत्वका अनुभवन करता है, अतः परके प्रति उसे मोह है। वह परकी अभिलाषा करता है। जिसकी अभिलाषा करता है, उसका 'लोभ' है। उसके बाधकके प्रति, 'क्रोध' है। परकी प्राप्ति होनेपर उस वस्तुका 'अहंकार' है। न प्राप्ति होनेपर तत्प्राप्तिके लिए 'कूट कपट' का प्रयोग है। इस प्रकारसे चारो प्रकारकी कषायोको अपनेमे उत्पन्न करता है। इस अज्ञानभावका कर्त्ता नियमसे मिथ्यादृष्टि है। और वह अज्ञानभाव ही नियमसे उसके बन्धका कारण है।

(२३१) प्रश्न—लोकमे यह कहावत प्रसिद्ध है कि 'जो कर्त्ता सो भोक्ता' और जो 'भोक्ता सो कर्त्ता' इसलिए जो कर्मके उदयको भोगेगा वह कर्त्ता भी होगा, और जो करेगा वह भोगेगा भी।

समाधान—ऐसा नहीं है। प्रथम वाक्य तो ठीक है कि 'जो कर्त्ता है वह भोक्ता है।' जिन जीवोंने पूर्वमे अपनी स्वरूप दृष्टिके अभावमे रागादि रूप परिणमन किया है—अपनी उस अज्ञान-बधामे उन्होंने अपनेको कर्मके बधनमे बद्ध किया है। यहाँ अज्ञानी, मिथ्यादृष्टि, बाँधता है ऐसा कहा है। वह उस कर्मके बधके फलका भोक्ता भी अवश्य होगा। संसार परिभ्रमण ही उसका फल भोगना है। दूसरा वाक्य कि, जो भोक्ता है सो कर्त्ता है, ठीक नहीं है। कारण ज्ञानी सम्यग्दृष्टि है। उसे आत्मदर्शन हो चुका है, वह अपने स्वरूपकी अखण्ड सत्ता स्वीकार कर चुका है। उसे परमे निजपनेका बोध अब नहीं है। निजको ही निज मानकर उसमे ही शक्ति है। परको अपनेसे सर्वथा भिन्न देख उसमें पूर्ण अनासक्ति—अनाकाक्षा—उपेक्षाभाव—रागद्वेषसे रहितपनेका भाव उत्पन्न हो गया है। अतः न उन्हे चाहता है न उनमे सुख-दुःख मानता है।

अपने स्वरूपानुभवनके कालमे पर पदार्थ ज्ञानके विषय भी नहीं हैं। अतः सम्यग्दृष्टि अबन्धक है, अकर्त्ता है। इसी दृष्टिसे उसे निर्विकल्प अनुभव ही कहा है।

१ शुद्ध स्वात्मोपयोगो य स्वयं स्याज्ज्ञान चेतना।

निर्विकल्प स एवार्थावर्था संकान्तसङ्कृते ॥

—पञ्चाध्यायी, उत्तरार्ध—८५९

एवं—'चैतन्य स्वरूप जो सविकल्पसे निश्चय किया था, उस ही मे व्याप्य-व्यापक रूप होकर, इस प्रकार प्रवर्तता है जहाँ ध्याता-व्येयपना दूर हो गया। सो ऐसी ब्रह्माका नाम 'निर्विकल्प अनुभव है।'।

श्रीशार्ङ्ग प्रकाशक—रहस्यपूर्ण चिट्ठी, सोनगढ़—बीषा संस्करण, पृष्ठ ३४३

(२३२) प्रश्न—अनुभवनके कालमें यदि परपदार्थ ज्ञानके ग्रंथ बनें तो क्या इतने मात्रसे कर्म-का बन्ध हो जायगा ? क्या परको पर जानना भी बन्धकारक है ।

समाधान—परको पर जानना बन्ध कारक नहीं है । तथापि परपदार्थ उसके स्वानुभवनके विषय नहीं हैं, इसीको “पर पदार्थ ज्ञानके विषय नहीं हैं” ऐसा कहा है । उपयोग यदि स्वरूपानु-भवमें है तो पर क्या है ? कहाँ है ? इसका उसे अवकाश ही नहीं है । सामान्यतः सम्यग्दृष्टि परको पर रूप तो जानना ही है परन्तु स्वानुभव जब करता है, तब तो उन्हें उपयोगमें न लाकर ही करता है । वह स्वानुभव करना ही जानना है । जाननेमें पराश्रयसे होनेवाले रागादि अज्ञान नहीं करता इसलिए “कर्त्ता नहीं है ।” ऐसा उसे कहा । जानने और करनेमें ‘विरोध’ इसी अपेक्षासे कहा है । ज्ञानी अनुभवके कालमें उदयागत कर्मके फलरूप परिणमन नहीं करता, इसी का अर्थ है कि फल भोगता है, पर तद्रूप परिणमनका कर्त्ता नहीं है । अतः उक्त कथन सुसगत है ।

(२३३) प्रश्न—स्वानुभवी सम्यग्दृष्टि जीव क्या सारे संसारसे न्यारा प्राणी है जिसे अपने सिवाय किसीकी परवाह नहीं है । न किसीकी चिन्ता है । संसारके दुःखी-दीन प्राणियों पर दया, उनकी सहायता करना, उन्हें विपत्तिसे बचाना आदि लोकोपकारी कार्य उसके सम्यग्दर्शनके विरुद्ध हैं क्या ?

समाधान—सम्यग्दृष्टि यह जानता है कि प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने परिणमनका स्वयं कर्त्ता है । तत्त्वतः कोई किसीका कर्त्ता नहीं होता । मैं दूसरेका उपकार कर सकता हूँ यह मिथ्या अभि-मान है । कोई किसीका उपकार या अपकार नहीं कर सकता ।

(२३४) प्रश्न—यदि ऐसा है तो पुण्य पाप दोनोंका अभाव हो जायगा । पुण्य-पापका अभाव होनेसे चतुर्गति संसारका अभाव होगा । तब शास्त्रकारों द्वारा कथित लोक-अलोक पुण्य-पापके फल, सब असत्य ठहरेंगे ?

समाधान—असत्य तो कुछ है ही नहीं, तथापि सम्यक्त्वकी बात ही कठिन है । परकर्तृत्व के भ्रमवश ही जीव परका सचय विचय करता है । नाना रचनाएँ करता है । पुण्य-पापका बन्ध करता है इसीसे चतुर्गति संसार है । इन सबका हेतु मिथ्यात्व है, भ्रमदृष्टि है, उसका अभाव नहीं है तब संसार असत्य कैसे होगा ।

(२३५) प्रश्न—जब मिथ्यात्व स्वयं भ्रमदृष्टि है तो उसका फलभूत संसार भी भ्रमवश ही दीखता है । वह यथार्थ कैसे है ?

समाधान—भ्रम अभावात्मक नहीं होता, वह भी सद्भाव स्वरूप होता है । जहाँ रस्सीमें सर्पका भ्रम होता है—वहाँ रस्सीका भी अस्तित्व है और मान्यतामें सर्पका भी अस्तित्व है । रस्सी सर्प नहीं, और बोध सर्पका है । जिस सर्पका बोध है वह वहाँ नहीं है पर अन्यत्र वह सत्यभूत है । केवल वहाँ रस्सीका बोध होना था, सो वह नहीं है—इससे वह भ्रमात्मक ज्ञान कहा जाता है ।

(२३६) प्रश्न—रस्सी और सर्प अपने-अपने स्थान पर रहे, पर जिसे रस्सीमें सर्पका ज्ञान है—वह ज्ञान तो असत्य है ?

समाधान—वह केवल एक अपेक्षतासे असत्य है । जो नहीं है उसका बोध हो रहा है अतः असत्य है । पर आप उसकी दृष्टिसे विचार करो—तो क्या वह भयका बहाना करता है, या

यथार्थमे उसे भय हो रहा है ? यदि भयभीत है तो भय सकारण है—या अकारण । यदि सकारण है, तो भयरूप कार्य और उसका कारण ये दोनों कारण कार्य सत्य हैं—अन्यथा कारणके बिना कार्यकी उत्पत्ति कैसे ?

(२३७) प्रश्न—भ्रम भी सत्य है, और भ्रम रहित भी सत्य है, ये दोनों बातें परस्पर विरुद्ध हैं । एक कुछ कहिए । दोनों सत्य कैसे ? सत्य तो एक होता है दो सत्य नहीं हो सकते ?

समाधान—सत्य कभी एकांगी नहीं होता, वह सापेक्षताको लिये ही होता है । जैसे—रामदत्तके तीन पुत्र हैं । एक २८ सालका, दूसरा २५ का, तीसरा २० सालका है । बड़ेका नाम—शरद है, दूसरे-मन्मल्लका नाम—किशोर है, और तीसरे छोटेका नाम राजेश है । किशोर छोटा भी है, और बड़ा भी, दोनों सत्य है । क्या दोनों सत्य बड़े और छोटेकी अपेक्षा नहीं रखते ।

(२३८) प्रश्न—किशोर बड़ा भी है, राजेशसे,—छोटा है शरदसे, यह तो व्यवहार सापेक्षतासे है । यदि स्वयं उसे देखा जाय तो क्या उसे छोटा बड़ा कह सकते हैं ?

समाधान—उस अवस्थाम यदि छोटे बड़ेका प्रश्न कोई उपस्थित करे तो—उत्तर होगा—यह तो पर सापेक्ष व्यवहारमे ही छोटा बड़ा है । पर निरपेक्ष व्यवहारमे “न छोटा ही है, न बड़ा ही है ।” यह कथन भी स्वसापेक्ष है, सर्वथा निरपेक्ष नहीं । प्रकारान्तरसे तीन बातें स्वयं फलित हुई—

१. किशोर बड़ेकी अपेक्षा छोटा है । २. छोटेकी अपेक्षा बड़ा है ।

३. दोनों अपेक्षा छोड़कर स्वयंकी अपेक्षा “न छोटा है न बड़ा है ।”

इसके सिवाय सापेक्षताएँ भिन्न-भिन्नरूप मे बढती जायें तो निर्णय भी बदलते जायेंगे । वे सभी निर्णय उन-उन अपेक्षाओंसे सत्य होंगे । सिद्ध हुआ कि सत्य एकांगी नहीं होता अतः ससार भी है, उसका चातुर्गुणिक रूप भी सत्य है और उनके कारणभूत पुण्य-पाप भी सत्य हैं ।

(२३९) प्रश्न—तब परकर्तृत्व भी सत्य है । परका उपकार अपकार करनेसे ही तो पुण्य-पाप होते हैं ?

समाधान—नहीं । परके उपकारकी मात्र भावना करना आपके वशमे है, उससे पुण्यार्जन हो सकता है । इसी प्रकार अपकारकी भावना करना आपकी स्वेच्छापर है, उससे पापार्जन हो सकता है पर आप परका उपकार अपकार नहीं कर सकते ।

(२४०) प्रश्न—यदि भावना मात्रसे पुण्य-पाप हो जाता है तो पुण्य-पाप करना बहुत सरल है । करना धरना कुछ नहीं हैं, सब ससारके उपकारकी भावना करो सातिशय पुण्य बंध हो जायगा ?

समाधान—सामने वाले व्यक्तिके स्वयं पुण्योदय हो तो उसका उपकार हो जाता है, यदि पापोदय हो तो अपकार स्वयं हो जाता है ।

(२४१) प्रश्न—बिना किये उपकार अपकार कैसे हो जाता है ? और उससे हमें पुण्य-पाप कैसे बंध जाता है ?

समाधान—आपके मनमे यदि दूसरेके भले होनेकी भावना है कि आप उसकी सुख सुविधा रूप पदार्थोंका उसे दान करें तथा स्वयं उसके अनुकूल देहादिकी क्रिया करें, यह आपके वशकी बात है । यदि उसके शुभ कर्मका उदय हो तो आपके साधन व क्रियाएँ उसकी सुख सुविधामे मात्र

निमित्त पड़ सकेंगी यदि उसके पापका उदय हो तो आपके कोई कार्य उसे सुख-सुविधा नहीं पहुँचा सकते। इसी प्रकार आप किसीकी बुराईका भाव कर सकते हो, तदनुकूल परके बाधक कारण उपस्थित कर दुःखी बनानेके निमित्त जोड़ सकते हो, तथापि यदि उसके पुण्योदय है, तो आपके ये निमित्त उसे दुःखी नहीं कर सकते यह भी निश्चित है।

आपको पुण्य और पाप बंध आपकी भावनाके कारण ही होता है। आपकी क्रियाएँ तथा साधन मामग्रीका एकत्रीकरण उस भावनाका फल है। ये दोनों निमित्तभूत कहे जायेंगे तब, जब उसके पुण्य-पापके उदयसे वह सुखी दुःखी बन सके। यदि उसे पुण्य-पापका उदय नहीं है तो वह सुखी दुःखी न बन सकेगा। तब आपके भाव और चेष्टाएँ निमित्त नहीं कहो जायेंगी।

(२४२) प्रश्न—जब निमित्त नहीं हो सकी, तो हमारी चेष्टाएँ व भावनाएँ सब निष्फल हैं।

समाधान—परको सुखी दुःखी करनेमें अवश्य निष्फल हैं। तथापि आपके अपने परिणामोंके अनुसार पुण्य और पापका बंध अवश्य होगा अतः वे चेष्टाएँ सफल हैं, निष्फल नहीं हैं ?

(२४३) प्रश्न—दूसरेकी भलाई भी नहीं हुई, बुराई भी नहीं हुई, पर हमें व्यर्थ पुण्य-पाप बंध गया यह कोई प्रक्रिया है ?

समाधान—प्रक्रिया सही है। प्राणी अपनी सुकृति और दुष्कृति रूप परिणति तो स्वेच्छासे करता है अतः उससे पुण्य-पाप बंध होना भी अनिवार्य है। किन्तु दूसरेका भला-बुरा होना उसके भाग्य दुर्भाग्यके उदयपर अवलम्बित है। यदि ऐसा न माना जाय तो भगवान् तो तीर्थंकर सभी तीनों लोकोंके जीवोंके हितका उपदेश करते हैं तब उस निमित्तसे सारा संसार मुक्त हो जायगा।

(२४४) प्रश्न—कैसे हो जायगा ? वे अपने-अपने कर्मानुसार प्रवर्तेंगे। भगवान् केवल उपदेश कर सकते हैं, उठाकर स्वर्ग-मोक्षमें थोड़े ही धर देंगे।

समाधान—जैसे भगवान् में परकर्तृत्व नहीं है ऐसे ही ससारके सभी प्राणियोंमें परकर्तृत्व नहीं है। वे भी किसीको सुखी दुःखी नहीं कर सकते।

(२४५) प्रश्न—भगवान् तो वीतराग हैं, अतः उनमें परके कर्तृत्वका प्रश्न ही नहीं उठता। उन्हें इसी वीतराग भावके कारण कर्मका बंध भी नहीं होता, पर अन्य ससारी प्राणी तो राग-द्वेष युक्त हैं, उन्हें शुभराग भी होता है, और अशुभराग भी है, इससे वे तो परका शुभाशुभ करते हैं, तभी तो बंधक हैं ?

समाधान—वीतरागी राग-द्वेषके अभावसे पुण्य-पाप बंध नहीं करते। संसारी प्राणी शुभा-शुभरागसे पुण्य-पाप बंध करते हैं। यह सिद्धान्त स्वयं प्रश्नकारके कथनसे सिद्ध हो गया। तथापि—ससारी प्राणी परका शुभाशुभ कर सकते हैं यह सत्य नहीं है। वे परके शुभाशुभका निमित्त तो बन सकते हैं—पर उसे कर नहीं सकते। प्राणी अपने परिणामसे ही पुण्य-पापका बंध करते हैं।

(२४६) प्रश्न—क्या केवल परिणामोंसे बंध हो जाता है ?

समाधान—केवल परिणाम ही वह कर सकता है अतः वही अपराध है। उस स्वापराधसे ही बंधता है। परके कारण नहीं बंधता। सम्यग्दृष्टि तथा मिथ्यादृष्टि दोनों संसारमें हैं। दोनोंकी प्रवृत्ति समान है। दुनियासे न्यारे दोनों नहीं हैं। केवल न्यारे हैं अपनी दृष्टिमें। अर्थात् परका

कर्त्ता न सम्यग्दृष्टि है, न परका कर्त्ता मिथ्यादृष्टि है। दोनों परके कर्त्ता नहीं। जीवद्रव्यके सिवाय अन्य कोई द्रव्य जो अचेतन है, वे भी किसी अन्य सचेतन अचेतन द्रव्यके कर्त्ता नहीं हैं। तथापि सम्यग्दृष्टि इस रहस्यका जानकार है और मिथ्यादृष्टि इस रहस्यमे अनभिज्ञ है मात्र इतना अन्तर है।

सम्यग्दृष्टि यह जानकर, कि मैं अपनी शुभरागकी भावना वशात् उपाय करूँ, वह मेरा कर्त्तव्य है, परोपकारके कार्य करता है। इसके बाद भी परकी भलाई परके कर्मोदयके अनुसार होगी। इस सत्य परिज्ञानके कारण वह इच्छानुसार काम न होनेपर भी दुखी नहीं होता। मिथ्या-दृष्टि भी प्रयत्न करता है और सत्य परिज्ञानके अभावमे उसकी इच्छानुसार परका परिणमन न होनेपर दुखी होता है। यदि मैं परका कर सकता हूँ ऐसी मिथ्या मान्यता दूर हो जाय, तो दुखका अभाव हो जाय।

(२४७) प्रश्न—जब मैं परका कुछ कर नहीं सकता तब परके भले बुरेकी भावना करना भी निष्फल है ?

समाधान—आत्महितकी दृष्टिसे दोनों भावनाएँ नहीं करनी चाहिए। उनसे आत्मा पुण्य-पापसे बध जाती है। अपने स्वभावसे व्युत्पन्न होकर शुभराग भी आत्महितकी दृष्टिसे 'अपराध' है। अतः बधनका कारण है। तथापि रागादि न छूटें तब तक अशुभ रागसे छूटनेका उपाय शुभरागका आलम्बन ही है। उससे बध तो होगा पर अशुभरूप न होगा।

यदि बन्धन स्वीकार करना है तो शुभ बधन स्वीकार करिये, शुभ परिणाम करिये। यदि बधन स्वीकार नहीं है—ऐसी परिस्थितिमे आप अपनेको ला सकते हैं, तो आप शुभाशुभ राग छोड़ वीतरागभाव स्वीकार करिये, क्योंकि दोनों परिणाम बधनके हेतु होनेसे अपराध हैं ॥१६७॥

इसी तथ्यको निम्न कलशमे आचार्य निष्कर्षके रूपमे प्रतिपादन करते हैं—

सर्वं सर्वेषु नियतं भवति स्वकीय-

कर्मोदयान्मरणजीवितदुःखसौख्यम् ।

अज्ञानमेतदिह यत्तु परः परस्य

कुर्यात् पुमान् मरणजीवितदुःखसौख्यम् ॥१६८॥

अन्वयार्थ—(स्वकीयकर्मोदयात्) अपने-अपने उदयागत कर्मके अनुसार ही सभी जीवोंके (मरणजीवितदुःखसौख्यम्) मरण, जीवन, दुःख, सुख, होते हैं। यह (सर्वं सर्वेषु नियतम् भवति) सब सदा नियत है अर्थात् कर्मानुसार मरण-जीवन सुख-दुःख नियत है, तदनुसार ही प्राणी उसे प्राप्त करते हैं। (पर-) कोई (पुमान्) पुरुष (परस्य) दूसरे पुरुष या प्राणीके (मरणजीवितदुःखसौख्यम्) मरण-जीवन दुःख-सुख (कुर्यात्) करे ऐसा मानना (एतत् इह अज्ञानम्) यह सब अज्ञान भाव ही है यथार्थ नहीं है ॥१६८॥

भाषार्थ—प्रत्येक प्राणी ससारमे जीवन-मरण अपनी आयु कर्मके अनुसार करता है। सुख दुःख अपने पुण्य पापके उदयानुसार ही प्राप्त करता है। यह सनातन सत्य नियम है। उससे कोई जीवन दे सकता है, या मरण दे सकता है, सुख दे सकता है, या दुःख दे सकता है, ऐसा मानना अज्ञान-मूलक है।

(२४८) प्रश्न—क्या ईश्वरके द्वारा प्राणी कर्मफल नहीं पाते ?

समाधान—ईश्वर-परमात्मा स्वयं वीतरागी है। उसी वीतरागीका तो यह उपदेश है कि यथार्थमे कोई किसीका कर्त्ता-धर्त्ता विधाता नहीं है। सभी प्राणी अपने कर्मका स्वयं कर्त्ता-धर्त्ता-विधाता है, अतः अपनी बुराईके वे स्वयं जिम्मेवार हैं, और अपनी उन्नतिके भी स्वयं जिम्मेवार हैं। भगवान् तो ऐसा ही उपदेश करके मार्गदर्शन कर गए हैं। उस मार्गपर चलकर प्राणी अपना भला कर सकते हैं ॥१६८॥

इसी अभिप्रायको नीचे कलशमे प्रकारान्तरसे कहते हैं—

अज्ञानमेतदधिगम्य परात् परस्य

पश्यन्ति ये मरण-जीवित-दुःखसौख्यम् ।

कर्माण्यहङ्कृतिरसेन चिकीर्षवस्ते

मिथ्यादृशो नियतमात्महनो भवन्ति ॥१६९॥

अन्वयार्थ—(ये मिथ्यादृश) जो मिथ्यादृष्टि जीव (एतत् अधिगम्य) इस बातको मानकर (परस्य) दूसरेके (मरण-जीवित-दुःख-सौख्यम्) मरण-जीवन, दुख व सुख आदिको (परात्) किसी अन्यमे होना (पश्यन्ति) देखते है या मानते हैं (एतत् अज्ञानं) वह उनका अज्ञान है। (ते अहङ्कृतिरसेन) वे अपने इस अज्ञान जनित अहंकारके रसमे मग्न हो (कर्माणि चिकीर्षवः) कर्म करनेकी इच्छा करने वाले (आत्महनः भवन्ति) आत्मघाती हैं (इतिनियतम्) यह निश्चित है ॥१६९॥

भावार्थ—यद्यपि कलश १६८ मे यह स्पष्ट बता दिया जा चुका है तथापि जो विपरीत-मोहित दृष्टि वाले अज्ञानी जीव ऐसा मानते हैं कि मैं परका उपकार या अपकार करनेमे, जीवन देने सुखी करने या मरणको प्राप्त कराने या दुखी करने आदिमे, समर्थ हूँ वे अज्ञानी जन अपने मिथ्या अहंकारमे लीन होकर परका कर्त्ता अपनेको मानकर कर्म बंधके कर्त्ता बनते हैं। यह उनका भाव उनके लिए स्वयं घातक है।

(२४९) प्रश्न—‘आत्मघाती महापापी’ ऐसी लोकोक्ति है। इसके अनुसार अपना अपघात करने वाले ही आत्मघातक हैं। पर जिसे आप मिथ्यादृष्टि कहते हैं—पापी है। वह तो परका घात करता है उसे (आत्महनः) आत्मघाती क्यों कहा ?

समाधान—यह पिछले समाधानोमे भी स्पष्ट कर दिया गया है और इस कलशमे भी कर दिया गया है कि मिथ्यादृष्टि भी परका घात नहीं कर सकता। मैं परका घात करता हूँ—कर सकता हूँ—ऐसा मात्र अभिमान वह करता है। सम्यग्दृष्टि सांची तात्त्विकदृष्टि वाला है, वह ऐसा अहंकार नहीं करता ? क्योंकि वह जानता है कि मैं किसीको सुखी-दुखी नहीं कर सकता। सब जीव अपने-अपने शुभाशुभकर्मके उदयके फलस्वरूप स्वयं संसारमे सुखी-दुखी होते हैं। मैं किसीको मार नहीं सकता। जीवित नहीं कर सकता। सब अपने आयु कर्मके उदयमे जीते हैं व आयु कर्मके अयसे मरते हैं। मैं किसीके शुभाशुभ कर्मका कर्त्ता नहीं हूँ—सभी प्राणी स्वयं कर्त्ता व स्वयं भोक्ता हैं। वस्तुकी स्थिति ऐसी है, अतः मिथ्यादृष्टि भी ये सब परके काम नहीं कर सकता। किन्तु परकर्तृत्वके इस अध्यवसानसे ही वह कर्मका बंधन करता है।

(२५०) प्रश्न—तो क्या सम्यग्दृष्टिके पुण्यका भी बंध नहीं होता ? यदि होता है तो वह भी इसी अध्यवसानके कारण बंधको प्राप्त होता होगा । जब यह अध्यवसान दोनोंमे पाया गया तब सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टिमे अन्तर क्या है । परकर्तृत्वका अध्यवमान दोनों करते हैं, सम्यक्स्वी परोपकार रूप शुभ अध्यवसान करता है, वह पुण्यबंध करता है । मिथ्यादृष्टि अपकाररूप अध्यवसान करता है, वह पाप बंध कर लेता है ?

समाधान—ऐसा नहीं है “परका कर्ता मैं हूँ” ऐसी मिथ्या धारणा सम्यग्दृष्टिके नहीं है । जिनकी ऐसी धारणा है वे मिथ्यादृष्टि ही हैं । सम्यग्दृष्टि जोव चतुर्थीदि गुणस्थानोमे देव-पूजा-गुरुपास्ति-स्वाध्याय आदि सत्कर्म करता है । उस समय शुभरागरूप परिणमता है, इसलिए पुण्य बंध करता है । वह इन सत्कर्मोमे राग इसीलिए करता है कि—सर्वज्ञके उपदेशने—परम्परागत वीतराग गुह्योनि, और उनके रचित सद्ग्रन्थोनि ही उसे यह “अमोघ मन्त्र” बताया है कि “तू परका कुछ नहीं कर सकता—किन्तु तू तेरा भला बुरा अवश्य कर सकता है ।”

सर्वज्ञके इस उपदेशको मानकर ही उसे उन पर भक्ति आयी है । वह विचारता है कि इन्होने उपदेश दिया है—मेरे भाग्यसे मैंने उसे स्वयं स्वीकार किया है । मेरे तत्त्वज्ञानके लिए वे निमित्त बने अतः व्यवहारमे वे आबर योग्य हैं । यदि उनमे मेरा आदर भाव रहेगा तो उस तत्त्वज्ञानके प्रति भी आदर भाव रहेगा । अतः उस आदर भावसे वह शुभबंध कर लेता है ।

(२५१) प्रश्न—वह यह आदर भाव व्यवहारमें करता है तो क्या मायाचारी नहीं है, जो परमार्थसे उनका आदर न कर मात्र व्यवहारसे करता है ?

समाधान—ऐसा मानना मिथ्या है । परमार्थसे तो आदर उस तत्त्वज्ञानके प्रति आया है जो उसकी आत्मामे जगा है । उसीके कारण तो तन्निमित्त, देव गुरु शास्त्रके प्रति आदर भाव आया है, अतः माया कषायका यहाँ क्या स्थान है ? यह व्यवहार कपट रूप नहीं है बल्कि बदना नमस्कारादि व्यवहार ही है ।

मायाचारी तब होती जब बाहरसे आदरकरता, भीतरसे उनका अनादर करता । पर ऐसा नहीं है । वह अन्तरंग बहिरंगसे आदर करता है, तभी पुण्यबंध होता है । यदि मायाचारोसे करता तो उसे पापबंध होता—पुण्यबंध नहीं होता । मायाचारी तत्त्वदृष्टि वाला नहीं होता ।

(२५२) प्रश्न—जब वह आन्तरिक-दृष्टिसे भी उन महान् सत्ताओंको स्वीकार करता तथा उनकी सेवा भक्ति करता है तो वह बधनमे क्यों पड़ता है ? इससे तो उसको मुक्ति होना चाहिए ?

समाधान—मुक्ति तो वीतराग भावको प्राप्त करनेसे होती है, वीतरागके रागसे नहीं होती । राग तो बन्धका कारण है चाहे शुभ हो या अशुभ हो, तथा वह सम्यग्दृष्टिको हो चाहे मिथ्या-दृष्टिको हो ।

सम्यग्दृष्टि अपने शुभाशुभ भावोसे पुण्य-पाप दोनों बाँधता है, और मिथ्यादृष्टि भी शुभाशुभ भावोसे पुण्य-पाप दोनों बाँधता है । ऐसा नहीं है जो सम्यक्स्वी पुण्य ही बाँधे और मिथ्यादृष्टि पाप ही बाँधे ।

(२५३) प्रश्न—तब दोनोंमे भेद क्या रहा ? दोनों पुण्य-पाप बाँधेंगे और तदनुसार शुभाशुभ रूप चतुर्गति ससारमे परिभ्रमण करेंगे मुक्ति तो दोनोंसे दूर है । मुक्ति सम्यक्स्वीको भी कैसे होगी ?

समाधान—ठीक रास्ते पर आप चल रहे हैं । मुक्ति इन दोनोंको इस स्थितिमे न होगी । मुक्तिके लिए पूर्ण “वीतराग भाव” ही कारण होगा ऐसा जिनेन्द्रका उपदेश है । जब तक पूर्ण

“वीतराग भाव” न होगा तब तक सम्यग्दृष्टि भी मुक्त न होगा। इसमें कोई सन्देह नहीं है। तथापि “वीतराग भाव” सम्यग्दृष्टिके ही प्रगट होगा, मिथ्यादृष्टिको नहीं। कारण सम्यग्दृष्टि “वीतराग भाव” का ही उपासक और उसीका आकाशी है। वह अशुभ राग छोड़कर, व्रतादि स्वीकार कर, छट्ठे गुणस्थानमें सातिशय शुभोपयोगी होगा। पश्चात् सन्तम आदिमें क्रमशः स्वयं शुद्धोपयोग पर आरुढ़ होकर, मुक्तिके मार्गमें बढ़ता जायगा तथा मुक्ति प्राप्त करेगा। स्वयं पूर्ण वीतराग बनने पर वीतरागीकी भी उपासना स्वयं छूट जाती है।

मिथ्यादृष्टि पुण्यका उपाज्जन भी करे तो उसके फल स्वरूप प्राप्त, पंचेन्द्रियोंके विषयोंमें फँसकर पुनः पापबन्ध करेगा। कारण यह है कि उसे “वीतराग भाव ही उपादेय है” ऐसा श्रद्धान् नहीं है। “मैं ही अपना भला-बुरा करनेमें समर्थ हूँ—पर नहीं” ऐसी श्रद्धाके अभावमें वह, अपना भी भला-बुरा परसे होगा, ऐसा मानता है। जो परावलम्बी है, वह मुक्त न होगा। स्वावलम्बी ही मुक्त होगा। सम्यग्दृष्टि वीतराग भावमें जितना-जितना बढ़ता है, परावलम्बन छोड़कर उतना-उतना ही स्वावलम्बी बनता जाता है। दोनोंमें यही भेद है, अतः एक मुक्त हो जाता है, दूसरा अपनी मिथ्या धारणाओसे स्वयं अपना अहित करता है अतः “आत्मघाती” है, ऐसा आचार्यका कथन है ॥१६९॥

मिथ्या अध्यवसान ही बंधका कारण है—

मिथ्यावृष्टेः स एवास्य बंधहेतुर्विपर्ययात् ।

य एवाध्यवसायोऽयमज्ञानात्माऽस्य दृश्यते ॥१७०॥

अन्वयार्थ—(अस्य मिथ्यावृष्टेः) इस मिथ्यादृष्टि जीवके (यः अयम् अज्ञानात्मा अध्यवसायः दृश्यते) जो यह अज्ञान स्वरूप अध्यवसान दिखाई देता है (विपर्ययात्) विपरीत रूप या मिथ्यात्व रूप परिणाम होनेसे (स एव बंधहेतु) वही बंधका कारण है ॥१७०॥

भावाार्थ—परका कुछ भला-बुरा कर सकता हूँ ऐसा जो मोह युक्त अध्यवसान है—वह विपरीत है—आत्महितके विरुद्ध अतत्त्व श्रद्धान् रूप है—अतः वह बन्धका कारण है, अज्ञान स्वरूप है। सम्यग्दृष्टिके ऐसा मिथ्या अध्यवसान नहीं होता।

(२५४) प्रश्न—पिछले प्रश्नके समाधानमें आपने कहा था कि सम्यग्दृष्टि भी शुभाशुभ रूप पुण्य-पाप बाँधता है। यहाँ कह रहे हैं कि अध्यवसान भाव सम्यग्दृष्टिके नहीं होता, ऐसा कथन विरुद्ध प्रतीत होता है ?

समाधान—बुद्धि-व्यवसाय-अध्यवसान-मति-विज्ञान-चित्त-भाव-परिणाम ये सब शब्द एकार्थक हैं ।^१

इसका तात्पर्य यह है कि अध्यवसानका सामान्य अर्थ तो जीवके सकषाय परिणाम ही हैं। तथापि इस प्रकरण में मोह (मिथ्यात्व) युक्त परिणामको ही मिथ्या अध्यवसान कहा है। उसे ही बन्धका कारण कहा है।

१ बुद्धी व्यवसायोऽयं यः अज्ञानवसायं गच्छति यः विज्ञानार्थं ।

एकदृष्टमेव सर्वं चित्तं भावो यः परिणामो ॥

(२५५) प्रश्न—बन्ध तो सम्यग्दृष्टिको भी होता है ऐसा शास्त्रोमे कहा है। पिछले समाधानोमे भी कहा गया है, तो क्या वह अध्यवसान भाव नहीं है ?

समाधान—सम्यग्दृष्टिका अध्यवसान मोह रहित होनेसे इस प्रकरणमे “अध्यवसान” नाम नहीं पाता। मिथ्या अध्यवसानको ही यहाँ अध्यवसान व बन्धका कारण कहा है। यही कारण है कि सम्यग्दृष्टि जीवको मिथ्या अध्यवसानके अभावमे ‘अबन्धक’ ही कहा है। उसे पिछले समाधानों मे, व अन्यत्र शास्त्रोमे शुभाशुभ पुण्य-पाप रूप बन्ध करना लिखा है, वह अल्प बन्ध उपेक्षणीय है। वह अनन्त ससारका कारण नहीं है। अतः उस बन्धका बन्ध नहीं माना। इसीसे चतुर्थ्यादि गुण-स्थानो मे शुभाशुभ रूप प्रवृत्ति होने, तथा अल्प स्थिति अनुभाग रूप बन्ध होनेपर भी, अबन्धक ही कहा है। मिथ्यादृष्टिको ही एक मात्र बन्धक कहा है, क्योंकि मिथ्यादर्शनके प्रभावसे वही अनन्त ससारके कारणभूत कर्मोंका अधिक स्थिति अनुभाग रूप बन्ध करता है।

सारांश यह कि ग्रन्थमे जो प्रकरण चला है वह मिथ्याध्यवसानको ही “अध्यवसान” मानकर चला है। अतः यह अध्यवसान शब्दका अर्थ मिथ्यात्व सहित परिणाम हो जानना चाहिए ॥१७०॥

अनेनाध्यवसायेन निष्फलेन विमोहितः ।

तत्किञ्चनापि नैवास्ति नात्मात्मानं करोति यत् ॥१७१॥

अन्वयार्थ—(अनेन निष्फलेन अध्यवसायेन विमोहितः) इस प्रकारके मिथ्या अध्यवसायसे व्यर्थ विमोहित (आत्मा) प्राणी (यत् आत्मानं न करोति) आत्माको अर्थात् अपनेको जिस पदार्थसे एकत्व रूप न करता हो (तत्) ऐसा पदार्थ (किञ्चनापि न) कोई भी नहीं है ॥१७१॥

भावार्थ—मैं परका कर्ता हूँ पर मेरा कर्ता है। मैं परको चाहे जैसा कर सकता हूँ और पर मेरा कुछ भी इष्ट अनिष्ट कर सकता है, ऐसे मिथ्या विकल्पोसे मोहित होकर अपनेको पर पदार्थसे एकत्व रूप स्थापितकर, अपना इतना अनिष्ट करता है, जितना अनिष्टतम कार्य हो सकता है। सबसे अन्तिम अनिष्ट पाँच प्रकार संसार परिवर्तन है जो अनन्त काल तक प्राणीको दुःखी बनाता है। उस अनिष्टको मोही प्राप्त करता है। इष्ट फल मोक्षके प्रति कारणत्वके अभावसे ही मिथ्या अध्यवसानको निष्फल कहा, ससार रूप दुःखद फल तो उसका है ही ॥१७१॥

मोहकी महिमा अनुपम है ऐसा बताते हैं—

विश्वान् विभक्तोऽपि हि यत्प्रभावात्

आत्मानमात्मा विवधाति विश्वम् ।

मोहैककन्दोऽध्यवसाय एव

नास्तीह येषां यतयस्त एव ॥१७२॥

अन्वयार्थ—(आत्मा) यह जीव (विश्वान् विभक्तः अपि) ससारके सम्पूर्ण द्रव्योसे भिन्न है तथापि (यत्प्रभावात् आत्मानम्) जिस अध्यवसानके प्रभावसे अपनेको (विश्वम् विवधाति) विश्वके स्वरूपसे अभिन्न रूप बनाता है, अर्थात् मानता है। (एव) यह उसका (मोहैककन्दः अध्यवसायः) मोहमूलक अध्यवसाय है, अर्थात् इस प्रकारके अध्यवसायकी जड़ मोहकन्द ही है, (येषां एव नास्ति) जिनको यह नहीं है (त एव यतयः) वे ही यति हैं ॥१७२॥

भावार्थ—मिथ्यात्वके उदयमे जो परके साथ एकाकारकी बुद्धि है, वह मोह परस्परकी जड़ है। उससे अनन्तकाल तक प्राणी परमे मोहित हो भटकता रहेगा।

वस्तुतः जीव सब द्रव्योंसे सर्वथा भिन्न है। जीव द्रव्य भी अनन्तानन्त है। वे सब लक्षणकी समानता रखते हुए भी परस्परमें अपने-अपने गुण, पर्याय, धर्मको लिए भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं। संसार का प्रत्येक प्राणी अपने-अपने कर्मानुसार, विविध परिस्थितियोंसे गुजर रहा है। एक घरमे रहनेवाले माता-पिता, भाई-बन्धु, अपने-अपने कर्मादयके अनुसार सुख-दुःख भोगते हैं। कोई किसीका सुख-दुःख बाँट नहीं सकता, अतः वे भी पृथक्-पृथक् हैं। तब अन्य अनन्तानन्त जीव तो भिन्न-भिन्न ही हैं, इसमे सन्देह नहीं है। फिर भी प्राणी अपनी मोह परिणतिसे अपना स्वरूप न जानकर परमे निजपना मानता है और सारे विश्वको अपनाता है। ऐसी मिथ्या-मोहकी जड़ जिनकी उखड़ गई है वे ही यतीश्वर हैं।

(२५६) प्रश्न—क्या सम्यक्त्वी गृहस्थकी मोहकी जड़ नहीं उखड़ी? सम्यग्दृष्टिके तो चतुर्थ गुणस्थानमे भी मोहका परिणाम नहीं है, तब मोह रहितको यतीश्वर कहनेका क्या तात्पर्य है? यहाँ गृहस्थको भी मोह रहित होनेसे यतीश्वर कहा गया है ऐसा है क्या? या यतीश्वरके ही मोह रहितपना है अतः वे ही सम्यग्दृष्टि हैं? अन्य सब चौथे पाँचवें गुणस्थानवर्ती मिथ्यादृष्टि हैं?

समाधान—भगवान् कुन्दकुन्दाचार्यके, तथा उनके श्रन्योके टीकाकार श्री अमृतचन्द्राचार्यके सामने जो शिष्य वर्ग था उसे लक्ष्यमे प्रधान रखकर ही उन्होंने वर्णन किया है। उसीका एकवैश गृहस्थ पर लागू करना चाहिए। इसलिए यतीश्वरको प्रधान लक्ष्य करके ही आचार्य कहते हैं। वे उन्हे सम्बोधन कर कहते हैं कि यदि यति होकर भी तुमने परके साथ एकताका भाव रखा तो वह मिथ्यात्व होगा और तुम बन्धनमे पड़ोगे।

चतुर्थ पंचम गुणस्थानी भी मोह रहित है। वह भी परके साथ रहता हुआ भी उनसे एकाकारता नहीं रखता। यति तो समस्त गृह्यरम्भ, धनादि, परिग्रह, परिवार आदि, परिकर छोड़ चुका है—तब यति सज्ञाको प्राप्त है। गृहस्थ अगो उनसे छूट नहीं सका है तथापि वह भी मोह रहित है।

वस्तुतः बाह्य त्याग करनेका उतना बड़ा महत्त्व तभी है—जब वह मोहके परित्याग पूर्वक हों। अन्यथा उसका मोक्षमार्गमे महत्त्व नहीं है। इसी बातको निर्देश करनेका तात्पर्य श्री अमृतचन्द्र स्वामीका इस कलशमे है। वे मोहजन्य अध्यवसायसे दूर यतिको ही यतीश्वर कहते हैं। इसका तात्पर्य यह भी है कि मोहसे दूर रहकर मोहकी समस्त सामग्रीका परित्याग करना ही मोक्षमार्गमे दृष्ट है। इसलिए गृहस्थकी चर्चा न कर, यतिकी चर्चा की है। चतुर्थ पंचम गुणस्थान मे वह मिथ्याध्यवसाय तो नहीं है जो परके साथ एकताका प्रदर्शन करे—तथापि वह रागभावका सर्वथा परित्याग तो नहीं कर सका, जो करना था। अतः यतियोंका अनुयायी वह है, पर यति नहीं है। यति तो उसे ही कहते हैं जो अपने स्वरूपमे ही संयत हो। अतः यतीश्वरसे जो तात्पर्य है वह यहाँ स्पष्ट कर दिया गया है ॥१७२॥

अध्यवसान भावका त्याग ही समस्त अन्याश्रित व्यवहारका त्याग है, ऐसा इस कलशमे कहते हैं—

सर्वत्राध्यवसानमेवमखिलं त्याज्यं यदुक्तं जिनैः

तन्मन्ये व्यवहार एव निखिलोऽप्यन्याश्रयस्स्याजितः ।

सम्यङ्निश्चयमेकमेव तदमी निर्णयमाक्रम्य किम्

शुद्धज्ञानघने महिम्नि न निजे बध्नन्ति सन्तो धृतिम् ॥१७३॥

अन्वयार्थ—(जिनैः) भगवान् जिनेन्द्रने (सर्वत्र) पद-पदपर ग्रन्थोमे (अध्यवसानमेव त्याज्यं) अध्यवसान ही त्याग करने योग्य हैं ऐसा (यदुक्तम्) जो कहा है (तत् मन्ये) सो मैं ऐसा मानता हूँ कि (निखिल एव व्यवहारः) सम्पूर्ण व्यवहार ही (स्याजितः) छुड़ाया है, जो कि (अन्याश्रयः) अन्य के आश्रयसे होता है। निजाश्रयसे नहीं होता। जब जिनेन्द्रका ऐसा उपदेश है तो ग्रन्थकार श्री अमृतचन्द्राचार्य कहते हैं कि (अमी सन्तः) ये सज्जन पुरुष (एकमेव सम्यङ्निश्चयम्) एकमात्र सम्यक् निश्चयको (निष्कपः) अविचलित रूपसे (आक्रम्य) अवलम्बन लेकर (शुद्धज्ञानघने) शुद्ध ज्ञानसे घन स्वरूप अर्थात् ठोस (निजमहिम्नि) अपनी महिमामे ही (धृतिम्) धैर्य (किम् न बध्नन्ति) क्यों नहीं बाँधते ॥१७३॥

भाषार्थ—भगवान् जिनेन्द्रका उपदेश आचार्यानि प्रत्येक जैन ग्रंथमे निबद्ध किया है। प्रत्येक उपदेशका तात्पर्य इतना ही है कि स्वाश्रय करो। पराश्रय छोड़ो। जितना ससारका व्यवहार है वह पराश्रयसे होता है। पराश्रयके त्यागका उपदेश ही परमाश्रयका उपदेश है।

यहाँ सम्पूर्ण अध्यवसानोको त्यागनेका उपदेश दिया गया है, उससे तात्पर्य यह निकलता है कि जिनेन्द्र आपको समस्त पराश्रित व्यवहारको त्यागनेका ही उपदेश देते हैं। जब भगवान् स्वयं ऐसा उपदेश देते हैं तो अमृतचन्द्राचार्य शिष्य वर्गसे कहते हैं कि सज्जन पुरुषो, आप उपदेशको स्वीकार कर अपनी निज महिमासे सर्वोत्कृष्ट शुद्धात्मामे ही धैर्य व सन्तोष क्यों नहीं करते? पराश्रित व्यवहारमे क्यों भटकते हो?

(२५७) प्रश्न—क्या व्यवहार सर्वथा त्याज्य है ऐसा तात्पर्य समझें? यदि ऐसा है तो कौन जीव महाव्रतादिको धारण करेगा, यह एकान्त उपदेश तो लोगोको चारित्र्य मार्गसे दूर फेंक देगा?

समाधान—व्यवहार तब तक आलंबन योग्य है जब तक जीव स्वाश्रयको पूर्णतया प्राप्त न हो जावे। जैसे जलमे तैरनेकी इच्छा रखने वाला प्रारम्भमे पराश्रयसे तैरना सीखता है। फिर जब कुछ कुछ सीख जाता है तब पराश्रय छोड़कर स्वावलम्बन करता है। जब कभी स्वसामर्थ्य कमजोर पड़ती है, तब फिर परावलम्बन कर लेता है। पर वह इसलिए परावलम्बन नहीं करता कि हमेशा परावलम्बी रहूँ, बल्कि इसलिए करता है कि अभ्यासकर स्वावलम्बी बन जाऊँ। जब निष्ठात हो जाता है तब परावलम्बनका सर्वथा परित्याग करता है, तभी सच्चा तैराक होता है।

इसी प्रकार सम्यक्दृष्टि प्रारम्भमे स्वावलम्बनकी भावनासे ही, जो स्वावलम्बी हैं, उनकी ओर देखता है। वे उसे बढ़नेके लिए महाव्रतादिकी क्रियाएँ बताते हैं। वह उनका आलम्बन करता है।

यह आलम्बन इसलिए नहीं करता कि उनको पकड़कर बैठ जाय, उनसे मुक्ति हो जायगी, बल्कि इसलिए कि हम भी स्वावलम्बो हो जाय ।^१

आचार्य कहते हैं कि तुम जो पराश्रयसे होनेवाली पुण्य क्रियारूप व्यवहार करते थे—यह इसलिए कि पापारंभसे बच जाओ। अब उससे बच गये हो तो पराश्रय व्यवहारको छोड़कर स्वाभयको प्राप्त करो ॥१७३॥

यहाँ प्रश्नके रूपमें आचार्य यह कलश लिखते हैं—मानो कोई शिष्य अपने गुरुसे पदाब्धके उपदेशको सुनकर प्रश्न करता है कि हे गुरो !

रागादयो बन्धनिदानमुक्तास्ते शुद्धचिन्मात्रमहोऽतिरिक्ताः ।

आत्मा परो वा किमु तन्निमित्तमिति प्रणुन्ताः पुनरेवमाहुः ॥१७४॥

अन्वयार्थ—(बन्धनिदानम्) बन्धके कारण (शुद्धचिन्मात्रमहोऽतिरिक्ताः) शुद्ध चैतन्यमात्र प्रकाश अर्थात् ज्ञानचेतनारूप शुद्धात्मासे सर्वथा भिन्न (रागादयः) रागादि विभावपरिणाम हैं (इति उक्ताः) ऐसा आपने कहा। सो समझा। अब प्रश्न यह है कि—(तन्निमित्तम्) इन रागद्वेष रूप विभाव परिणामोका कारण (किमु आत्मा वा परः) क्या स्वयं आत्मा है कि अन्य पदार्थ पुद्गलादि बाह्य पदार्थ हैं ? (इति प्रणुन्ताः) ऐसे प्रश्नकार द्वारा सविनय पूछे गए आचार्य (पुनः एवं आहुः) फिर इस प्रकारसे प्रश्नका उत्तर देते हैं ॥१७४॥

भाषार्थ—यह जाना कि रागादि विभावरूप जो परिणाम, आत्मामें समय-समयपर उत्पन्न होते हैं, तथा यह आत्मा उन विभाव-परिणामोके निमित्तको पाकर, ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, अन्तराय, आयु, नाम, गोत्र आदि आठ मूल प्रकृतिरूप, तथा १४८ उत्तर प्रकृतिरूप, तथा उत्तरोत्तर भेदरूप, द्रव्य कर्मसि, बन्धको प्राप्त हो जाता है। तथापि प्रश्न उत्पन्न होता है कि रागादि परिणाम जो आत्मामें होते हैं वे किस कारणसे होते हैं ? क्या आत्मा स्वयं उनका कारण है ? यदि आत्मा कारण हो, तो सिद्धात्मा हो जाने पर भी कर्म बन्ध हो जायगा, वे पुनः ससारी बन जायेंगे। अथवा आत्मभिन्न, शरीरादि पुद्गल द्रव्य उन बन्धका कारण हैं ? अथवा स्वयं ज्ञानावरणादि ही आकर जीवको बन्धनमें डाल देते हैं ? या ससारकी अन्य सचेतन-अचेतन वस्तुएँ उनके कारण हैं ? ॥१७४॥

शिष्यने जब प्रणत होकर जिज्ञासु भावसे ऐसा उत्तम प्रश्न किया, तो आचार्य इस प्रश्नका उत्तर शिष्यके समाधान हेतु इस प्रकार देते हैं—

न जातु रागादिनिमित्तभावमात्मात्मनो याति यथार्थकान्तः ।

तस्मिन्निमित्तं परसंग एव वस्तुस्वभावोऽयमुर्बेति तावत् ॥१७५॥

अन्वयार्थ—(आत्मा) यह शुद्ध चैतन्य मूर्तिस्वरूप आत्मा (आत्मनः रागादिनिमित्तभावम् न जातु याति) स्वयंके रागादि परिणमनमें निमित्त अर्थात् कारण रूप नहीं है। (तस्मिन् निमित्तम्) किन्तु आत्मामें रागादि उत्पन्न होनेका निमित्त कारण (परसंग एव) पर द्रव्यका सम्बन्ध ही है, (अयम् वस्तुस्वभावः उर्बेति) वस्तुका ऐसा ही स्वभाव है। कि वह निमित्तरूप परसंगसे ही निमित्तक

भावको प्राप्त होता है। उदाहरण देकर समझाते हैं (यथा अर्ककान्त) जैसे सूर्यकान्त मणि स्वयं पार्थिव है, वह ज्वालारूप परिणत स्वयं नहीं होता, किन्तु सूर्यके निमित्तको पाकर वैसा परिणमता है ॥१७५॥

भाषार्थ—(१) सूर्यकान्त एक मणि है, जो पार्थिव परमाणुको एक पिण्ड है। स्वयं अन्य पार्थिव मणियोंकी तरह शीतल है। किन्तु उसमें यद्यपि ज्वालारूप परिणमनकी योग्यता स्वयंके कारण है, तथापि बिना सूर्यके निमित्तके वह ज्वालारूप परिणमन नहीं कर सकता। इसी प्रकार—

(२) 'चन्द्रकान्त' एक मणि है। अन्य पार्थिव मणियोंके समान यह भी पार्थिव परमाणुको का एक स्कन्ध है। स्वयं जलीय परिणमनकी योग्यता रखता है पर बिना चन्द्रोदयके जलरूप परिणमन नहीं कर सकता। चन्द्रोदयमें वह जल प्रवाही हो जाता है।

(३) अर्ककान्तका एक अर्थ स्फटिक भी होता है। स्फटिक भी एक मणि है—अन्य पार्थिव मणियोंकी तरह पार्थिव पुद्गल स्कन्धको एक पिण्ड है। स्वयं स्वच्छ श्वेतरंगका होता है, तथापि उसके पीछे यदि लाल-नीला-हरा फूल लगा दिया जाय—तो स्वयं लाल-नीला-हरा प्रतीत होने लगता है। उसके इस परिणमनमें अन्य पदार्थका संसर्ग ही निमित्त कारण है।

इसी प्रकार आत्मा स्वभावतः शुद्ध चैतन्य स्वरूप है, तथापि संसारी दशामें अशुद्ध है। यद्यपि अशुद्ध चैतन्य ही रागादिका उपादान कारण है, तथापि वह स्वयं बिना निमित्तके रागादि विभावरूप परिणमन नहीं करता। उसके रागादिका निमित्त कारण उन कर्मोंका उदय है, जो इस जीवने अपनी अनादिकालीन अशुद्ध अवस्थामें बाँध रखे थे। वस्तुका यह स्वभाव है। जो स्वयं उदयको प्राप्त है।

(२५८) प्रश्न—क्या स्वभाव है वस्तुका ?

समाधान—वस्तुका स्वभाव परिणमनशील है। वह कभी मिटता नहीं, चाहे वस्तु शुद्ध हो या परसंगसे अशुद्ध हो।

(२५९) प्रश्न—जब वस्तु स्वयं परिणमनशील है तो परिणमन होगा ही, फिर निमित्तका कोई स्थान नहीं है। उसकी चर्चा ऊपर क्यों की गई है ?

समाधान—वस्तुके परिणमन दो प्रकारके हैं, स्वभावरूप परिणमन और विभावरूप परिणमन। स्वभावरूप परिणमन तो स्वयं होता ही है। उसमें वस्तु स्वयं उपादानरूप कारण और काल द्रव्य, उसके परिणमनमें सहज उदासीन निमित्त है। विभावरूप परिणमन जीव और पुद्गल इन दो द्रव्योंमें ही होता है। विभावपरिणमनमें दोनों ही एक दूसरेके निमित्त भी बन जाते हैं।

यहाँ जीवके विभाव परिणमनके सम्बन्धमें प्रश्न आया है। सो जो आत्मा अशुद्ध, संसारी है वह स्वयं अपने अशुद्ध परिणमनमें उपादान कारण है। अर्थात् परिणमनरूप शक्ति उसकी स्वयं की है। तथापि विभावरूप रागादि भावोंके परिणमनमें, कर्मोदय आदि ही निमित्त है। इन निमित्तोंके अभावमें आत्माका रागादिरूप परिणमन नहीं हो सकता ॥१७५॥

वस्तुका ऐसा स्वभाव है यह ज्ञानी जानता है, अतः वह अपनेको रागादि रूप नहीं करता, इसका उल्लेख इस कलशमे करते हैं—

इति वस्तुस्वभावं स्वं ज्ञानी जानाति तेन सः ।

रागादीन्नात्मनः कुर्यात् नातो भवति कारकः ॥१७६॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानी) सम्यग्दृष्टि जीव (इति) उक्त प्रकारसे (स्वयं वस्तुस्वभावं) अपनी निज-आत्मा रूप वस्तुके स्वभावको (जानाति) रागादिसे भिन्न जानता है । (अतः रागादीन् आत्मनः न कुर्यात्) इसलिए अपनेमे रागादिरूप विभाव परिणाम नहीं करता है (अतः कारकः न भवति) अतः रागादिका कर्ता भी नहीं है ॥१७६॥

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जानता है कि वस्तु पर निमित्तसे ही विभावरूप परिणमन करती है । यदि पराश्रय न किया जाय तो रागादि विभाव परिणमन नहीं होंगे । उनके अभावमें कर्म-बधन भी नहीं होगा ।

(२६०) प्रश्न—पूर्वबद्ध कर्मका उदय यदि रागादिमे निमित्त है तो ऐसा कर्मोदय क्या ज्ञानी-को नहीं होता ? यदि होता है तो निमित्तके आधारसे नैमित्तिक परिणमन भी करेगा । तब रागादि-की उत्पत्ति होना कैसे स्केगा ?

समाधान—पूर्वबद्ध कर्मका उदय ज्ञानीके भी आता है और अज्ञानीके भी आता है । ज्ञानी अपने ज्ञान भावका आश्रय लेता है—क्योंकि वह वस्तु स्वभावको जानता है । वह जानता है कि यदि निमित्तका आश्रय लिया तो विकारभाव होंगे और बंध होगा । इसलिए कर्मोदयमें भी अपनेको संयत रखकर कर्मोदयके अनुकूल रागादिरूप परिणमन नहीं करता ।

(२६१) प्रश्न—क्या यह स्वेच्छाकी बात है ? जब परिणमनशीलता अर्थात् स्वभाव रूप या विभाव रूप दोनों प्रकारकी योग्यता पदार्थमें स्वयं-स्वयंके ही कारण हैं, तब क्या कारण है कि विभाव परिणमनमे समर्थ कारणके रहनेपर भी विभावरूप परिणमन न करे ?

समाधान—यह सही है कि दोनों प्रकारके परिणमनकी योग्यता द्रव्यमे स्वयं है । परन्तु विभावरूप परिणमनमे परका निमित्त ही कारण बनता है । सो मन्द उदय रूप कर्म हो, और आत्मा स्वभावमे रहे, तो विभावरूप परिणमन न होगा । निमित्त कारक नहीं होते—उन्हे यदि साधु परिणमनमे निमित्त बनावें तभी वे निमित्त कारण बनते हैं अन्यथा नहीं ।^१

स्वभाव—स्पर्शी साधु इस पुस्त्रार्थसे सत्तास्थित कर्मके स्थिति अनुभागमे हीनता करके, आगामी उदयकी धारामे परिवर्तन कर सकता है । मंदोदयमे पुस्त्रार्थ सफल होगा, तीव्रोदयमे नहीं, यहाँ ज्ञानीकी बात कही गई है ।

(२६२) प्रश्न—मिट्टीमे घट परिणमनकी योग्यता है । कुम्भकार उसे घट बनानेमे निमित्त है । यदि कुम्भकार उसका घट बनाना चाहता है तो क्या मिट्टीकी स्वेच्छा पर है कि वह बनना चाहे तो बने, न बनना चाहे न बने ?

१. द्रव्यमोहोदयेऽपि सति यदि शुद्धात्मभावनाबलेन भावमोहेन न परिणमति तदा बन्धो न भवति । यदि पुन कर्मोदयमात्रेण बन्धो यदति तर्हि संसारिणां सर्वद्वैव कर्मोदयस्य विद्यमानत्वात्सर्वद्वैव बन्ध एव न मोक्ष इत्यभिप्रायः ।

—ब्रह्मचनसार, अध्याय १, शाखा ४५. (तात्पर्यं वृत्ति)

समाधान—यह उदाहरण अचेतनका है। उसमें इच्छा नहीं होती, सचेतनमें होती है। अतः सचेतनके लिए अचेतनका दृष्टान्त ठीक नहीं है।

(२६३) प्रश्न—यदि कोई सचेतन स्वेच्छासे मुक्ति जाना चाहता है, तो क्या कर्मोदयकी विविध विचित्रताओंके होनेपर भी, वह मुक्त हो जायगा ?

समाधान—अवश्य हो जायगा। पाण्डवादि महापुरुषोंने, भगवान् पार्श्वनाथ तीर्थकरादि महापुरुषोंने तीव्रसे तीव्र प्रहार करनेवाले असाता कर्मोदयको स्वीकृत नहीं किया, अतः वे मुक्ति-गामी हुए।

(२६४) प्रश्न—इस पंचमकालमें मुक्ति नहीं होती, ऐसा कहा जाता है, हम तो इसी कालमें मुक्ति जाना चाहते हैं, तो क्या हम कर्मोदयकी उपेक्षा कर सकते हैं, और मुक्त हो सकते हैं ?

समाधान—केवल इच्छा मात्रसे मुक्ति नहीं होती। मुक्तिके साधन सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य हैं। इनकी पूर्णता होनेपर ही मुक्तिकी प्राप्ति होती है। रत्नत्रयकी लीनता ही वस्तुतः कर्मकी उपेक्षा या कर्मफलकी अस्वीकारता है। पंचमकालमें यह लीनता सम्भव नहीं है। इसलिए पंचमकालमें मुक्ति नहीं होती।

अज्ञानी वस्तु स्वभावको नहीं जानता, अतः तद्रूप परिणमन करता है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

इति वस्तुस्वभावं स्वं नाज्ञानो वेति तेन सः ।

रागादीनात्मनः कुर्यात् अतो भवति कारकः ॥१७७॥

अन्वयार्थ—(इति स्वं वस्तुस्वभावं) उक्त प्रकारके अपने निजवस्तुके स्वरूपको (अज्ञानी न वेति) अज्ञानी नहीं जानता है (तेन) इस कारणसे (सः) वह (रागादीन्) रागादि परिणामोंको (आत्मनः कुर्यात्) अपनेमें करता है। (अतः कारक भवति) इसलिए ही अज्ञानी मिथ्यादृष्टि उन रागादि अशुद्धभावोंका कारक अर्थात् कर्त्ता होता है ॥१७७॥

भाषा—प्रत्येक पदार्थ अपनी पर्यायका स्वयं कर्त्ता है, अपनी ही पर्यायका स्वयं भोक्ता है। यह मूल सिद्धान्त है। इसकी पूर्वमें कई बार चर्चा आ चुकी है। तदनुसार यह भी निर्णीत है कि जीव रागादिभाव अपनेमें करेगा वह उनका कर्त्ता तथा उनके फलका भोक्ता भी होगा। तथा जो ज्ञानी पुरुष आत्मतत्त्वका वेत्ता—अपने हिताहितका सच्चा परिज्ञायक है, वह अपने स्वरूप रूप परिणमन कर, उस स्वभावका कर्त्ता तथा स्वभावका ही भोक्ता होता है। ज्ञानीको इस मूल सिद्धान्तका मान रहता है, अतः कर्मोदयकी स्थितिमें विचलित नहीं होता। अज्ञानी इस मूल तत्त्वका अज्ञानकार है अतः स्वरूपसे विचलित होकर ससारके दुःख भोगता है।

(२६५) प्रश्न—ज्ञानी सम्यग्दृष्टि मुनि भी, स्वीकार किये हुए कर्मोदयकी प्रबलतासे, समयभाव से व्युत्पन्न हो जाते हैं। तब उन्हें प्रायश्चित्तादिका विधान शास्त्रोंमें वर्णित है। यदि केवल स्वेच्छा ही से सचेतनके सम्पूर्ण परिणमन हो, तो मुनिको कभी दोष लग ही नहीं सकता। ऐसा नहीं कहा जा सकता कि मुनि जब मुक्तिकी इच्छा करते हैं, तथा रागादिरूप परिणमना नहीं चाहते, तब नहीं परिणमते। कभी-कभी उनकी इच्छा रागादि परिणमनकी हो जाती है तब वे रागादिके कारक

हो जाते हैं। यदि ऐसा हो तो आत्मा ही कारक है, चाहे जब रागादि करे, चाहे जब न करे। तब 'तस्मिन्निमित्तं परसङ्ग एव' इस कथनकी सार्थकता नहीं रह जाती ?

समाधान—कारक तो आत्मा है पर अशुद्धात्मा, संसारी आत्मा है। शुद्ध चैतन्य स्वभावकी दृष्टिसे वह अकारक है। इसका तात्पर्य यह कि आत्मा स्वभावसे तो रागादि करता नहीं है पर कर्मबद्ध होनेसे अशुद्धात्मा रागादि करता है।

रागादि रूप परिणमन करना ही, रागादिका कर्तृत्व है। ज्ञान भावसे, या समयसे व्युत्पन्न होने पर, न ज्ञानी-ज्ञानी रह जाता है, न संयमी-संयमी रह जाता है। वह प्रायश्चित्त विधानसे जब पुनः समय भावपर आरुढ़ होता है, तब पुनः संयमी बनता है। समय भावसे नहीं गिरना ही कर्मकी उपेक्षा है। वहीसे पतित हो जाना ही कर्मफलकी स्वीकारता है।

(२६६) प्रश्न—एक ही आत्मा कर्त्ता भी है और अकर्त्ता भी है, ऐसा परस्पर विरोधी कथन कैसा ?

समाधान—अपेक्षाभेदसे दोनों कथन बनते हैं। इसमें विरोध नहीं है, यह बात पिछले समाधानोमें बनाई जा चुकी है।

(२६७) प्रश्न—अवस्थामेदसे अशुद्ध अवस्थामे कर्त्ता हो जाता है, और शुद्धावस्था आनेपर अकर्त्ता भी हो जाता है। यह कथन तो अनेकान्तरूप बन सकता है, पर एक ही अशुद्धात्माको उस अवस्थामे अकर्त्ता कहना युक्ति सगत नहीं है ?

समाधान—विभाव दशामे भी वस्तु-स्वभावका नाश नहीं होता। यदि नाश हो जाय तो फिर परसग छोड़नेपर भी स्वभाव दशा नहीं आ सकती। अतः जब स्वभावपर दृष्टि हो अर्थात् उसकी अपेक्षा देखें तो कहना पड़ेगा कि स्वभावसे तो आत्मा, कर्मके निमित्तजन्य रागादिकका कर्त्ता नहीं है। परके लक्ष्यके निमित्तसे रागादिका कर्त्ता है। इस कथनका ही तात्पर्य यह है कि यदि परकी अपेक्षा छोड़ दें तो उस विवक्षासे उसे अकर्त्ता भी कह सकते हैं।

(२६८) प्रश्न—पूर्व प्रश्नके इस अशका समाधान नहीं हुआ कि, मुनिको भी ज्ञानी होते हुए, दोष लगते हैं, तब ज्ञानी बधकर्त्ता नहीं है ऐसा कथन कैसे सुसगत है ?

समाधान—ज्ञानी जिस काल ज्ञानभावरूप परिणमन नहीं करता तब वह अज्ञानी ही है। क्योंकि रागादि परिणमन अज्ञानभाव हैं। तथापि सम्यग्दृष्टि ज्ञानीको अज्ञानी नहीं कहते, इसका हेतु दूसरा है। यहाँ मोह जो मिथ्यात्वभाव है उसे ही अज्ञानभाव कहा है। मुनि सम्यग्दृष्टि ज्ञानी है, अव्रती सम्यग्दृष्टि ज्ञानी है, और श्रावक भी पंचम गुणस्थानी ज्ञानी है, क्योंकि मोह-रहित है। तथापि मोहके अभावमें भी, उसके परिवारजन, राग-द्वेष, अल्प मात्रामे उदयमें पाये जायें, तब यदि साधु कर्मोदयकी परवशतासे, तद्रूप परिणमे, तो अल्प बन्धको प्राप्त करता है। यह बात पहिले भी कही गई है। यदि वर्तमान पर्यायकी विवक्षा न करके, मूल वस्तु-परक स्वभावकी विवक्षाकी जाय, तो यह सीधा नियम है कि मोह तथा राग-द्वेष आदि सब विभाव-भाव, आत्माके शुद्ध चैतन्य से भिन्न हैं, अतः 'अज्ञान' हैं, और यह अज्ञान ही बन्धका कारण है। निर्मोह-वीतरागद्वेषादि विभाव परिणमनसे रहित, आत्माके शुद्ध चैतन्यके अनुकूल जो परिणमन हैं, वे ही शुद्ध ज्ञानभाव

हैं और वे ही अबन्धके हेतु हैं। इसी सामान्य नियमको लक्ष्यमें रखकर ग्रन्थमें ज्ञानी अज्ञानीका विवेचन है।

(२६९) प्रश्न—क्या गृहस्थ सम्प्रगृष्टि अपनेको रागादिरूप परिणमन न होने दे, ती वीतराग होकर मुक्ति प्राप्त कर सकता है ?

समाधान—जो वीतराग होगा, रागादिरूप परिणमन न करेगा, वह गृहस्थीको स्वीकार कैसे करेगा ? वह तो गृहस्थांगी स्वतः हो जायगा। मुक्ति तो सराग दशासे होती ही नहीं।

(२७०) प्रश्न—बाह्यपरिग्रह तो जड़ अचेतन पदार्थ है, शरीरका सम्बन्ध है—उसे ज्ञानी अपने से भिन्न मानता है, उसी प्रकार बाहिर दीखनेवाले वस्त्र-आदि भी अचेतन जड़ हैं उन्हें भी अपनेसे भिन्न ही मानता है। मान्यतामें परपदार्थमें निजत्वभावना सम्प्रगृष्टिको नहीं होती, अतः मोहाभावमें वह ज्ञानी कर्म बन्ध नहीं करता। पहिले ऐसा प्रतिपादन इसी ग्रन्थमें किया गया है। अतः ऐसा सिद्ध होता है कि बाहिरका वेष कुछ भी हो, उससे मुक्तिका मार्ग नहीं रुकेगा। मोक्ष तो आन्तरिक परिणामोकी शुद्धताका फल है ?

समाधान—यह सत्य है कि मोक्ष आन्तरिक परिणामोकी शुद्धताका फल है, इसमें किंचित् सन्देह नहीं है। तथापि यह विचारणीय है कि बाह्य परिग्रहको जीव स्वेच्छासे स्वयं स्वीकार करता है या वह उसके साथ संलग्न हो जाता है ?

शरीर तो कर्मोदयकी विचित्रतासे स्वयं प्राप्त है। उसे वस्त्रादिकी तरह त्याग नहीं किया जा सकता। पर अन्य परिग्रह तो अपने रागादि परिणामोके अनुसार ही जीव सञ्चय करता है। यह सब बिना राग परिणामके तो होता नहीं।

(२७१) प्रश्न—बाह्य क्रियाएँ कुछ भी हो, पर अन्तरग परिणाम शुद्ध हो तो बन्ध कैसे होगा ? बन्ध तो परिणामोसे है ?

समाधान—अवश्य, बन्ध परिणामोसे है, तथापि द्रव्यपरिग्रह ता भावपरिग्रह पूर्वक ही सभाव्य है। 'मिरे परिणाम शुद्ध है'—ऐसा अभिमान परिग्रही करे—यह वञ्चना मात्र है। द्रव्यपरिग्रह और भावपरिग्रहमें निमित्तन्नेमित्तिकपना है। जबतक ज्ञानी निमित्तभूत पुद्गल द्रव्यको बुद्धि पूर्वक नहीं त्यागता, तबतक नैमित्तिकभूत रागादिका परिण्यागी नहीं हैं। यदि बुद्धि पूर्वक रागादिका त्याग करना चाहता है तो द्रव्य परिग्रहका परित्याग अनिवार्य है।^१

(२७२) प्रश्न—यदि बाह्य परिग्रह ही रागादिका हेतु है तो पशु-पक्षी आदिके बाह्य परिग्रह का अभाव होनेसे उन्हें वीतराग मानना अनिवार्य होगा ? चूँकि ऐसा नहीं है, अतः उक्त समाधान ठीक प्रतीत नहीं होता ?

समाधान—परिग्रह होना न होना अलग बात है, और उसे स्वीकार करना न करना अलग बात है। दोनोंमें महान् अन्तर है। पशु-पक्षी आदि अपरिग्रही नहीं है—कारण उन्हें बाह्य

१ परद्रव्य निमित्त नैमित्तिका आत्मनो रागादि भावा । तत पर द्रव्यमेवात्मनो रागादिविभाव निमित्त-मस्तु । यावन्निमित्त भूत द्रव्य न प्रत्याकन्दे च तावन्नैमित्तिक भूत भाव न प्रत्याकर्मति न प्रत्याचन्दे च ॥

—समयसार, बधाधिकार, गाथा २८३-८४-८५ आत्मव्याप्ति टीका,

परिग्रह प्राप्त नहीं है। यदि प्राप्त होता है तो वह उन्हे अस्वीकृत नहीं होता—स्वीकृत होता है। वे अज्ञान भावसे दुखी हैं उन्हे परिग्रहको संचय करने तथा रखनेकी कलाका ज्ञान नहीं है, इससे नग्न हैं। वे परिग्रहके त्यागी नहीं हैं।

मनुष्य पर्यायमे इसका ज्ञान है। वह परिग्रहको ग्रहण करता है तथा उसका संचय करता है, अतः उसके बाह्य परिग्रह देखा जाता है। वह उसे बुद्धि पूर्वक स्वीकार किए है। अतः जबतक वह बुद्धि पूर्वक उसका त्याग नहीं करता तबतक रागी है, त्यागी नहीं है। सिद्ध है कि जो ज्ञानी निमित्तभूत सचेतनेतर बाह्य पदार्थोंकी स्वीकार किए है—उनको सकल्पपूर्वक त्यागकर स्वयं जबतक दिगम्बरत्व स्वीकार नहीं करते, तबतक वह आन्तरिक नैमित्तिकभूत रागादिकका त्यागी भी नहीं है। यही कारण है जा आत्महितेच्छु रागादिसे दूर हो वीतरागी बनना चाहते हैं, वे बाह्य परिग्रहको परित्याग कर दिगम्बरत्वको स्वीकार करते हैं ॥१७७॥

अग्रिम कलशमे यही प्रतिपादन करते हैं—

इत्यालोच्य विवेच्य तत्किल परद्रव्यं समग्रं बलात्

तन्मूला बहुभावसन्ततिमिमामुद्धतुं कामः समम् ।

आत्मानं समुपैति निर्भरवहतपूर्णकसंबिद्युतं

येनोन्मूलितबन्ध एष भगवानात्मात्मनि स्फूर्जति ॥१७८॥

अन्वयार्थ—(इति आलोच्य) द्रव्य भावमे निमित्त नैमित्तिकपनेकी इस प्रकार आलोचना अर्थात् विचारणा करके, तथा (तत् परद्रव्यं) उस परद्रव्यको जो अपने शुद्ध चैतन्य स्वरूपसे भिन्न है (समग्रं) सम्पूर्ण रूपसे (बलात्) ज्ञानको शक्ति पूर्वक (विवेच्य) अपनेसे पृथक् करके, (तन्मूलम्) तथा परद्रव्यका स्वीकार है मूल कारण जिसका (बहुभावसन्ततिम्) ऐसी विविध प्रकारके विभाव भावरूप भावकर्मको सन्ततिको (समम्) एक ही साथ (उद्धतुकामः) उखाड़ फेंकनेकी इच्छा करनेवाला आत्मा, (निर्भरवहतपूर्णकसंबिद्युतम्) अत्यन्त प्रवाहसे परिपूर्ण जो सवित् अर्थात् स्वसवेदन ज्ञान, उससे सहित (आत्मानं) ऐसी अपनी आत्माको (समुपैति) प्राप्त करता है। (येन) उस कारणसे (उन्मूलितबन्धः) बन्धको जहसे उखाड़कर (एष) यह (भगवान् आत्मा) निबंध स्वरूप भगवान् आत्मा (आत्मनि स्फूर्जति) स्वयं अपने स्वरूपमे प्रकाशमान होता है ॥१७८॥

भावार्थ—बाह्य परिग्रहकी स्वीकारता अन्तरङ्गमे रागादिके बिना नहीं होती। इसका यह अर्थ नहीं है कि बाह्य पदार्थसे राग होगा तो बाह्य सामग्री सचित हो ही जानी चाहिए। तथापि जो भी सचय करता है या कर सकता है, अथवा जिनके पास बाह्य परिग्रह देखा जाता है, वे अपने रागके कारण ही उसे स्वीकार किए हुए हैं। यह सुनिश्चित है।

इन रागादि आत्माको परित्याग कैसे हो? इसका उपाय आचार्य बतलाते हैं। पूर्व सूत्रमें द्रव्यको निमित्त और भावको नैमित्तिक बनाया था। अर्थात् बाह्य परिग्रहके निमित्तसे अन्तरंगमें रागादि नैमित्तिक भाव उत्पत्ति होती है। अतः यदि रागादिसे मुक्त होना चाहते हो तो प्रथम अपनी स्वसवेदन शक्तिसे बाह्य परिग्रहको, तथा रागादिको, अपने स्वरूपसे सर्वथा भिन्न स्वीकार करो। यह स्वीकार ही सम्यग्दर्शन है। और ऐसा ज्ञान ही सम्यग्ज्ञान है। पश्चात् तत्त्वज्ञानपूर्वक बाह्य द्रव्यका जपनामे पृथक् करो, अर्थात् उनका त्याग करो, क्योंकि उनकी

स्वीकारता रागोत्पादनका हेतु है। इसलिए रागादिको यदि जडसे उखाड़नेकी इच्छा हो तो प्रज्ञाके द्वारा भिन्न स्वीकार किए गए, अपनेसे भिन्न पदार्थोंको स्वीकार न करो, तब देखोगे कि भगवान् आत्मा अपने ज्ञानरससे ही परिपूर्ण प्रवाहसे युक्त है, और वह अपनेमे स्वयं प्रकाशमान है।

(२७३) प्रश्न—यदि अन्तरगसे रागका त्याग हो, तो बाह्य परिग्रह स्वीकार ही क्यों करेगा ?
अतः प्रथम रागका त्याग होना चाहिए ?

समाधान—यह सत्य है कि अन्तरग रागादि मिट गए हो तो बाह्य परिग्रहका सचय ही न करेगा। पर प्रश्न यह है कि अन्तरगका त्याग प्रथम कैसे हो ? क्या परिग्रहके रहते हुए रागका त्याग संभाव्य है ? कदापि नहीं। तब बाह्याभ्यन्तर परिग्रहसे छूटनेका उपाय क्या है ? इस प्रश्नका समाधान ही उक्त कलशमे दिया गया है।

(२७४) प्रश्न—रागका त्याग निश्चय मार्ग है, और बाह्यका त्याग व्यवहार मार्ग है। जब निश्चय होगा तो तत्तुल्य व्यवहार सम्यग्व्यवहार होगा। निश्चयकी प्राप्तिके बिना व्यवहार मिथ्या व्यवहार है।

आप पहिले कह चुके हैं कि वीतरागता निश्चयधर्म है, वह 'निश्चय चारित्र' है, क्योंकि वह आत्मस्वरूप है। अतः वह होवे तो परका त्याग "व्यवहार-चारित्र" कहा जायगा। वीतरागता रूप निश्चय-चारित्रके बिना जो महाव्रतादि रूप बाह्य चारित्र है, वह तो मिथ्यादृष्टि ब्रह्मलिङ्गी साधुके भी होता है, अतः वह हेय है। केवल निश्चय चारित्र ही उपादेय है। वही सच्चा धर्म है। निश्चय रत्नत्रयको ही सच्चा मोक्षमार्ग कहा है। व्यवहार मोक्षमार्ग तो हेय है क्योंकि वह पराश्रयसे होना है, और पराश्रित मोक्षमार्ग मच्चा मोक्षमार्ग नहीं है ?

समाधान—'निश्चयचारित्र पूर्वक व्यवहार चारित्र होता है' यदि ऐसा माना जाय तो यह क्रमभंग मान्यता होगी। निश्चय, व्यवहारका कारण है—ऐसा नहीं है। क्योंकि निश्चयकी ओर जितना-जितना जीव बढ़ता है, उतना-उतना पराश्रय छूटता जाता है, इसीसे निश्चयको व्यवहारका निषेधक कहा गया है, व्यवहारका उत्पादक नहीं।

व्यवहारका कारण है व निश्चय साध्य है—ऐसा क्रम है। ब्रह्मलिङ्गी साधुके कारण रहते भी कार्य नहीं देखा जाता यह सत्य है, सो निमित्त कारणभूत जितने पदार्थ हैं वे कार्यको उत्पन्न कर ही वे ऐसा नियम नहीं है। यही कारण है कि जो निमित्तके आधारपर भी कार्य न हो, तो उन्हें "निमित्त कारण" उस व्यक्तिके लिए न माना जायगा। जिनका कार्य सम्पन्न हो उन्हें वे "निमित्त कारण" हुए, ऐसा कहा जायगा।

१ एव व्यवहारजो पट्टि सिद्धो जाण निच्छय णयेण ।

निच्छय णयासिद्धा पुण मुणिणो पावति निब्बान ॥

—समवसार, बंधाधिकार । २७२

एवं—तत्राचारिणीं ज्ञानाश्रयस्वस्यानिकान्ति कत्वाद् व्यवहार नय प्रतिषेध्यः । निश्चय नयस्तु शुद्धस्यात्मनो ज्ञानाद्याश्रयस्वस्यानिकान्ति कत्वाद् तत्प्रतिषेधकः ।

—समवसार, बंधाधिकार गाथा—२७६-७७ ।

आत्मक्यासि टोका,

(२७५) प्रश्न—उक्त नियमके रहते हुए 'निमित्त कारण' को कारणपना असिद्ध है, ऐसा मानना चाहिए। क्योंकि उसके साथ कार्यका अन्वय व्यतिरेक न मिला। अर्थात् कहीं निमित्तकी उपस्थितिमें कार्य हुआ—कहीं उसकी उपस्थितिमें भी कार्य न हुआ। तब उसे कारण कैसे कहा जाय ? कार्य कारणभावकी व्याख्या न्यायशास्त्रमें लिखी है कि "अन्वयव्यतिरेकगम्यो हि कार्य-कारणभावः।" अतः निमित्तकी अकारणता सिद्ध है।

समाधान—पूर्णरीत्या अन्वय व्यतिरेक तो कार्यका अपने उपादान कारणके साथ ही मिलता है, अतः 'कार्य कारण भाव' यथार्थ रूप से अपने उपादानके साथ ही है। वस्तुतः यथार्थ कारण तो स्वोपादान ही है। तथापि उपादानके अपने कार्यपरिणति कालमें, जो बाह्य पदार्थ अनुकूल सामग्रीरूप होते हैं, वे निमित्त कारण कहलाते हैं।

निश्चय चारित्र्य रूप वीतराग भावकी उत्पत्ति जब होगी तो "बाह्य परिग्रहका त्याग" उसकी उत्पत्तिमें अनुकूल सामग्री होगी। उसके बिना निश्चय चारित्र्यकी उत्पत्ति नहीं होती। दिगम्बर जैन साधु महाव्रती होते हैं, सो यद्यपि महाव्रतादि पुण्यभाव है, तथापि वे अशुभ रागकी सामग्रीके त्यागरूप हैं, अतः अन्तरंग अशुभ रागके त्यागमें निमित्त बन जाते हैं। यह वीतरागताके प्रति राग है, वीतरागताकी प्राप्तिमें साधनभूत है। यह आवश्यक नहीं है कि जो बाह्य त्याग करके महाव्रतादि स्वीकार करें, उन्हें अन्तरंग रागका त्याग हो ही जाय। तथापि जिन्हें वीतराग चारित्र्य होगा उन्हें पूर्वमें बाह्य त्यागरूप व्रतादि अवश्य होंगे। बिना महाव्रतादिकी भूमिकाके वीतराग चारित्र्य नहीं होता।

(२७६) प्रश्न—इसका अर्थ यह हुआ कि महाव्रतादि जो पुण्यभाव माने गए वे—शुभराग रूप परिणाम—वीतरागभावकी, उत्पत्तिमें कारण हैं। सो क्या शुभरागसे वीतराग भाव होगा, या शुभरागके अभावसे वीतराग भाव होगा ?

समाधान—शुभ और अशुभ दोनों रागादिके अभावसे वीतरागभाव होता है तथापि वीतराग भावकी उत्पत्तिका क्रम इस प्रकार है ?

(१) सर्वप्रथम मिथ्यादृष्टि जीवके अधःकरण आदि परिणाम होते हैं। जो सम्यक्त्वकी उत्पत्तिमें कारण हैं। ये परिणाम मिथ्यादृष्टिके ही परिणाम हैं, तथापि इन परिणामोको स्वीकार किए बिना सम्यक्त्वकी उत्पत्ति नहीं होती। अतः इन्हें सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका कारण कहते हैं। यद्यपि सम्यक्त्व होने पर इनका अभाव होता है। आशिक राग यहाँ छूटता है।

(२) सम्यग्दृष्टि जीवके जब अपनी श्रद्धाके अनुसार पर पदार्थमें हेय बुद्धि है, तब उसकी बुद्धि पूर्वक परके आशिक त्यागकी क्रिया, उसके "द्वेषव्रत" रूप चारित्र्यके परिणामोमें हेतुरूप पड़ती है। यहाँ आशिक वीतरागभावकी बुद्धि हुई।

(३) सम्यग्दृष्टि श्रावकको अपनी तात्त्विक श्रद्धाके अनुरूप, परके त्याग रूप वीतराग भावको बढ़ानेका, जब परिणाम होता है, तब महाव्रतादि स्वीकार करने रूप क्रिया, उसको वीतराग परिणामोके बढ़ानेमें कारणभूत होती है। वह सावधानी पूर्वक, अप्रमादी होकर उन्हें स्वीकार करता है। अतः सप्तम गुणस्थान ही सर्वप्रथम होता है। पीछे प्रमाद दोष लग जानेपर छटे

गुणस्थानमे जाता है। उसकी बाह्य त्याग रूप महाव्रतादि क्रिया उसके वीतराग भावके बढ़नेमे कारण बनती है।

(४) आगे श्रेणीमे जैसे-जैसे जीव बढ़ता जाता है, वैसे-वैसे शुभक्रियाएँ मिटकर शुद्ध परिणाम-रूप वीतराग भाव प्रकट होता जाता है। सामायिक, छेदोपस्थापना, परिहार विशुद्धि, तथा सूक्ष्म सापराय, इन चार सयमोको जब जीव प्राप्त रहता है, तब तक इन सयमोमे वीतरागभाव पूर्ण नहीं प्रकट हुआ है। जब तक वीतराग भाव पूर्ण नहीं होता, तबतक अबुद्धि पूर्वक रागभावका मिश्रण भी चलता है। जैसे-जैसे राग मिटता है, वीतराग भाव बढ़ता जाता है, और पूर्ण राग मिटने पर वह ग्यारहवें बारहवें गुणस्थानमे छद्मस्थ वीतराग बन जाता है।

सर्वप्रथम अशुभ भाव छूटकर शुभ होते हैं, फिर शुभ छूटते जाते हैं और शुद्ध परिणाम होते जाते हैं, यही क्रम है। सो यह व्यवहार कथन है। परमार्थसे स्वाश्रय ही शुद्धताको जन्म देता है।

(२२७) प्रश्न—क्रम तो ठीक है, उसमे कोई विवाद नहीं है, परन्तु शुभका अभाव ही तो शुद्धताका कारण हुआ, न कि शुभ भाव उसका कारण हुआ।

समाधान—यथार्थ कथन तो यही है, तथापि विचारणीय यह है कि शुभका अभाव तो अशुभकी उत्पत्तिका भी कारण हो जाता है, तब क्या शुभका आश्रय न किया जाय ? यदि ऐसा विचार किया जाय तो एक ही बात फलित होगी कि शुभ और अशुभ दोनोंका आश्रय छोड़ा जाय, तब ही शुद्ध वीतराग परिणाम उत्पन्न होगा।

सो स्वीकार है। सिद्धान्त भी यही है। यदि कोई भाग्यवान् दोनों एक साथ छोड़ सके तो किसी भी प्रकारकी आपत्ति नहीं है। केवल वे जीव जो मिथ्यात्त्व गुणस्थान छोड़कर, एक साथ सम्यक्त्व और चारित्रिका आश्रय सप्तम गुणस्थान करते हैं, गुणस्थान क्रमसे नहीं चढ़ते, उनकी अपेक्षा यह कथन है।

(२७८) प्रश्न—सिद्धान्तका निर्णय तो सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति होने पर हो जाता है। तब शेष क्या रहा। सम्यग्दृष्टि अपनी श्रद्धामे शुभ-अशुभ दोनों 'रागो' को समान रूपसे हेय मानता है। यदि अशुभको हेय तथा शुभरागको उपादेय माने, तो वह मिथ्यादृष्टि है। पुण्यभावका पूर्ण निषेध मोक्षमार्गमे है। क्योंकि पुण्यबध "बन्धन" ही होता है। जिससे बधन हो वह पुण्यभाव, शुभराग, सर्वथा हेय है। कथञ्चित् भी उपादेय नहीं हो सकता।

समाधान—सिद्धान्ततः प्रश्नकारका कथन बिल्कुल सही है। तथापि सिद्धान्त जान लेने मात्रसे सिद्धान्तकी प्राप्ति नहीं हो जाती। उसे प्राप्त करनेके मार्ग हैं। उन मार्गोंसे ही उसतक पहुँच जा सकता है, अन्यथा नहीं।

इसे एक उदाहरणके द्वारा समझिए। दीतल जलकी इच्छासे कोई कुम्भकार घड़ा बनाना चाहता है। सिद्धान्ततः घट ही उसकी इच्छाकी पूर्ति कर सकेगा। सिद्धान्तकी बात भी यही है, तथापि घट कैसे प्राप्त हो ? इसके लिए मिट्टी उपादान कारण है, सो बूँ लो आवे, और चाहे कि इच्छामात्रसे घट बन जावे, तो नहीं बनता। उसे बनानेके लिए वह चक्र-दण्ड आदिकी योजना करता है। इन साधनोंके आधार पर प्रथम-स्थास, काश, कुशूल आदि पर्यायों मिट्टीमे प्रकट होती हैं, वे इसे उस समय इष्ट है, क्योंकि इनके बिना घट न बनेगा। यदि इन्हें सर्वथा अनिष्ट मानकर

न बनावे, तो घट भी न बनेगा। वह मिद्धान्त लिए बैठा रहेगा और घटकी रटना करता रहेगा पर प्यासा ही रहेगा।

जबतक घटोत्कार पूर्ण न बन जावे तबतक उसे वे सब आकार इष्ट हैं, जो घट बनानेके लिए अनुकूल साधन बनते हैं। घट बन जाने पर वे सब हेय हैं, क्योंकि उनके रहते हुए घट नहीं बन सकते, अतः वे घटके कारण हैं या नहीं, इसपर विचार करे। वे न बनें तो घट नहीं बन सकता—अतः वे कारणभूत है, तथा तत्काल उपादेय है। यदि वे बने रहे तो भी घट न बन सकेगा, अतः वे बाधक हैं, अनुपादेय हैं, क्योंकि उनका अभाव ही घटका कारण है, वे नहीं। अतः वे हेय है। भिन्न-भिन्न परिस्थितियोंमें उनकी उपादेयता ब हेयता है। वस्तुतः वे घटसे भिन्न हैं। उनसे शीतल जल प्राप्ति असम्भव है। यह तो वृष्टान्त हुआ, इसे वीतरागभाव रूप निश्चय चारित्रिके ऊपर घटित कीजिए।

“पूर्ण वीतराग भाव ही निश्चय चारित्र्य है” यह सुनिश्चित सिद्धान्त है। इसमें मतभेद नहीं है। “शुभराग निश्चयसे चारित्र्य नहीं है” बल्कि उसके अणुमात्र भी रहते हुए पूर्ण वीतराग भावकी उत्पत्ति नहीं होती। “वीतराग भाव ही सर्व प्रकारसे उपादेय है”—अन्य भाव हेय है—सिद्धान्ततः यह कथन सर्वश्रेष्ठ और पूर्ण सत्य है। तथापि इसे प्राप्त करनेका मार्ग क्या है?

जो वीतरागी बनना चाहता है, वह एक साथ वीतरागी नहीं बनता। वह चतुर्थ, पंचम, षष्ठादि गुणस्थानोंको प्राप्त करके उसमें श्रेष्ठोद्देष्टा करके वीतरागी बनता है। यह सामान्य नियम है। अतः इन गुणस्थानोंमें अपने स्थानके योग्य-शुभ-भाव आना अनिवार्य है, न चाहते हुए भी ये भाव आते हैं, अतः वे तत्कालीन परिस्थितिमें कहीं बुद्धि-पूर्वक, कहीं अबुद्धिपूर्वक स्वीकार किए जाते हैं। आगममें उल्लेख मिलता है कि पापभाव सर्वथा हेय है, पुण्यभाव कश्चित् उपादेय है—वीतरागभाव सर्वथा उपादेय है। इसीका तात्पर्य ऊपर खुलासा किया गया है।

इस कलशमें श्री अमृतचन्द्राचार्य यही कह रहे हैं कि द्रव्य और भावमें निमित्त नैमित्तिकपना है अतः द्रव्य रूप निमित्तको त्यागने पर, नैमित्तिक रागादि भाव दूर होंगे। आत्मिक बलपूर्वक अर्थात् अपनी उत्कृष्ट तात्त्विक आत्मश्रद्धा तथा भेद विज्ञानके बलसे, समस्त निमित्तभूत बाह्य पदार्थोंको अपनेसे सर्वथा पृथक् करे। पृथक् करनेका अर्थ आत्म-स्वभावसे सर्वथा विपरीत जान उन्हें स्वीकार न करना है। जो ऐसा करते हैं वे मुनिजन अपनी आत्माको ज्ञानके रस प्रवाहसे भरा हुआ पाते हैं। ऐसी आत्मा ही अपने तेजसे स्वयं प्रकाशमान होती है ॥१७८॥

इस स्थितिमें उत्पन्न ज्ञान-ज्योतिके ऊपर फिर आवरण नहीं आ सकता, इसका प्रतिपादन करते हैं—

रागादीनामुबयमदयं दारयत्कारणानां

कार्यं बन्धं विविधमधुना सद्य एव प्रणुद्य।

ज्ञानज्योतिः क्षपिततिमिर साधु सन्नद्धमेतत्

तद्वत् यद्वत् प्रसरमपरः कोऽपि नास्याद्भुजोति ॥१७९॥

अन्वयार्थ—(रागादीनाम् कारणानाम्) बन्धके कारण रागादि कर्मके (उबयं अबयं दारयत्) उदय जन्य विभावोंको जड़से दूर करके, तथा (तत्कार्यं विविधं बन्धं) उनका कार्य जो विविध

प्रकारका कर्म बन्धन उसे (अधुना सखः एव प्रणुद्य) अब तत्काल ही भेट करके—(अपितस्मिन् ज्ञानज्योतिः) अज्ञानान्धकारको मिटानेवाली यह ज्ञानकी ज्योति (तद्वत् साधु सम्पद्यन्) ऐसी प्रकट हुई है कि (यद्वत् यस्य प्रसरं) जिससे उसके विस्तारको (अपरः क अपि) कोई भी दूसरी वस्तु (न बाधुषोति) आवरण नहीं कर सकती ॥१७९॥

भाषार्थ—ऊपर लिखे प्रकारसे उत्पन्न आत्माकी ज्ञानज्योति, रागादि विभावभाव, जो कर्म बन्धके कारण हैं, उनको निर्दयतासे विदारण करती है, जिससे आत्मामे अब ज्ञानावरणादि कर्म नहीं बंधते। अब अज्ञानाधकारकी विनाशक ज्ञानज्योति इस तरह निरापद हुई है कि उसके लोकालोक पर्यन्त विस्तारको कोई रोक नहीं सकता।

समरांश यह है कि जब जीव, गुण स्थान क्रमसे बढ़ता हुआ वीतराग बनता है, तो तेरहवें गुणस्थानमे ज्ञान-ज्योति पूर्णरूपसे प्रकट होती है। इस ज्ञानज्योतिके प्रकट होनेपर अज्ञान स्वरूप जो रागादिक बन्धके कारण थे, वे सर्वथा तत्काल ही मिट गये। इसे ही रूपक देकर निर्दयपनसे भेटना लिखा गया है। इस ज्ञानज्योतिके प्रकट होनेपर ही मोक्षकी प्राप्ति होती है ॥१७९॥

इति बन्धाधिकारः समाप्तः ।



□ मोक्ष अधिकार □

इस प्रकरणमें रगमंच पर मोक्षतत्त्व आता है—

द्विधाकृत्य प्रज्ञाकृत्वबलनात् बन्ध-पुरुषौ

नयन्मोक्षं साक्षात्पुरुषमुपलम्भैकनियतम् ।

इदानीमुन्मज्जत्-सहजपरमानन्दसरसं

परं पूर्णं ज्ञानं कृतसकलकृत्यं विजयते ॥१८०॥

अन्वयार्थ—(प्रज्ञाकृत्वबलनात्) प्रज्ञा अर्थात् हेयोपादेयका ज्ञान करानेवाली बुद्धि वही हुई करोत, उस करोतके द्वारा दलेजानेसे (बन्ध-पुरुषौ द्विधाकृत्य) बंध तथा आत्माको भिन्न-भिन्न करके पश्चात् (उपलम्भैकनियतं) स्वभावकी प्राप्तिसे जो सुनिश्चित है ऐसे (पुरुष) आत्माको (साक्षात् मोक्षं नयन्) साक्षात् प्रत्यक्ष ही मुक्तिकी ओर ले जाता हुआ (इदानीम् उन्मज्जत्) इस समय उदयको प्राप्त होनेवाला (सहजपरमानन्दसरसं) अपने स्वाभाविक श्रेष्ठतम आनन्दरससे परिपूर्ण (परं पूर्णं ज्ञानं) ऐमा उत्कृष्ट केवलज्ञान (कृतसकलकृत्यं) जिसने करणीय सम्पूर्ण कार्य समाप्त कर लिए हैं वह (विजयते) विजयशील है ॥१८०॥

भावार्थ—जैसे करोत नामक शस्त्र काष्ठ पर चलाया जाता है उससे काष्ठ दो खण्ड रूपमें अलग-अलग हा जाता है । उसकी एकता मिट जाती है । इसी प्रकार सम्यग्ज्ञानी आत्मा जब अपनी भेद विज्ञानरूपी करोतको, बन्ध और आत्माकी संयोगी अवस्था पर चलाता है, तब बन्ध दशामें एकरूप दीखने वाले कर्म बन्ध और आत्मा भी, पृथक्-पृथक् प्रतिभासमान होने लगते हैं । बन्ध जडरूप और आत्मा उससे रहित प्रत्यक्ष ही अबन्धरूप चैतन्यरूप प्रतिभासमान होते हैं ।

उस समय जीवके केवलज्ञानकी उत्पत्ति होती है । यह ज्ञान अपने स्वाभाविक देह और इन्द्रियोंके आधार रहित, केवल, स्वात्मोत्थ, उत्कृष्ट आनन्द रसको धराता हुआ, उदयको प्राप्त होता है । 'पुरुषको बन्धनमुक्त करना' इतना ही कार्य ज्ञानका है । तब पुरुषको साक्षात् मोक्ष दशामें पहुँचाने वाला वह ज्ञान कृतकृत्य ही जाता है, अर्थात् करने योग्य सकल कार्यको पूर्ण कर सदा काळ आत्माको आनन्द प्रदाता विजयशील रहता है ॥१८०॥

(२७९) प्रश्न—प्रज्ञा द्वारा बन्ध और पुरुषको भिन्न-भिन्न जाननेवाला भेदज्ञानी जानता है कि आत्मा वस्तुतः सदासे मुक्त है, तब उसे प्रज्ञासे भिन्न-भिन्न करनेकी बात क्यों कही । जो एक है उन्हें भिन्न-भिन्न करना है, जो भिन्न-भिन्न ही है उन्हें क्या भिन्न करना है ?

समाधान—बन्ध जडरूप तथा आत्मा चैतन्यरूप है—यह भेद-विज्ञान द्वारा सम्यग्दृष्टि जानता है । तथापि लक्षण भेद होनेपर भी वे अनादिसे परस्परको निमित्ति-नैमित्तकतासे एकरूप जैसे बन रहे हैं, उन्हें ज्ञानके बलसे भिन्न-भिन्न करनेकी बात कही गई है ।

कोई बन्धनबद्ध पुरुष अपने घरकी स्वतन्त्रताका, और कारागार रूप बन्धनकी पराधीनताका बोध कर ले तो उतने मात्रसे बन्धन-मुक्त नहीं होता । चाहे ऐसा ज्ञान बहुवार और बहुत

कालतक और बहुत प्रकारसे भी होता रहे। इसी प्रकार अनादि बन्धन बद्ध आत्मा, जिनागमके उपदेशसे, सद्गुरुकी संगतिसे, जिनेन्द्रके दर्शनसे, अपने स्वरूपको तथा कर्म बन्धनके स्वरूपको, भली-भाँति जान लेवे तथा उसपर पूर्ण श्रद्धा करे, तो भी इतने मात्रसे वह बन्धन रहित नहीं होगा।

जब कारागार स्थित पुरुष अपने सदाचारसे अपनी निर्दोषिता सिद्ध कर देता है, तब कारागारसे भी छूटनेकी स्थिति आ जाती है तभी स्वतन्त्र होता है। इसी प्रकार जीव भी सम्यक् चारित्र्यसे अपनेको निर्दोष बनाता है, तब कर्मके सम्बन्धसे छूट कर स्वयं स्वतन्त्र हो जाता है। इसे ही मोक्ष कहते हैं।

(२८०) प्रश्न—यदि सदाचारसे बन्धन छूटते हैं तो उसीका उपदेश होना कल्याणकारी है। जिनागमके अभ्यास—सद्गुरु संगति, तत्त्वज्ञान और तत्त्वश्रद्धान आदि कारणोंका क्या उपयोग है ?

समाधान—तत्त्वज्ञानी तथा तत्त्वश्रद्धानी ही वस्तु तत्त्वके अनुकूल आचरण कर बन्धन मुक्त हो सकता है। उसके बिना सम्यक्चारित्र्य सम्भव ही नहीं है। यथार्थ ज्ञान श्रद्धानके बिना किया जाने वाला आचरण, स्वयं सदाचरण नहीं होगा, किन्तु आचरणकी नकल होगी। नकलसे असलके प्रयोजनकी प्राप्ति सम्भव नहीं होती। अतः तत्त्वज्ञान, सत्संगति आदिका उपयोग सुनिश्चित है।

प्रश्नाके द्वारा बन्ध और पुरुष किस प्रकार जुड़े-जुड़े होते हैं, इसका स्पष्टीकरण इस कलश द्वारा करते हैं—

प्रज्ञा छेत्री शितैर्यं कश्चमपि निपुणैः पातिता सावधानैः

सूक्ष्मेऽन्तः सन्धिवन्धे निपतति रभसादात्मकर्मोभयस्य ।

आत्मानं अमममस्तः स्थिरविशदलसद्वाग्निं चैतन्यपूरे

बन्धं चाज्ञानभावे नियमितमभितः कुर्वती भिन्न-भिन्नो ॥१८१॥

अन्वयार्थ—(इयं शिता प्रज्ञाछेत्री) यह प्रसिद्ध तीक्ष्ण प्रज्ञारूपी छेत्री (कश्चमपि सावधानैः निपुणैः) किसी भी उपायसे कुशल पुरुषों द्वारा सावधानी पूर्वक, (रभसात्) तेजीके साथ, (आत्मकर्मोभयस्य) आत्मा तथा कर्म इन दोनोंके (सूक्ष्मे अन्तःसन्धिवन्धे) अत्यन्त सूक्ष्म जो मध्यका बन्धरूप सन्धिसंस्थल है, वहाँ (पातिता) गिराई गई। तब वह (अभितः भिन्न-भिन्नो कुर्वती) सब प्रकारसे उन दोनोंको इस प्रकार भिन्न-भिन्न करती हुई जो (आत्मानम्) आत्मा को तो (अन्तःस्थिरविशदलसद्वाग्निं चैतन्यपूरे) आत्माके ही स्थित, शाश्वत, स्पष्ट, प्रत्यक्षीभूत, प्रकाशमान चैतन्यके प्रवाहमें (अममम्) मग्नकर, तथा (बन्धं च अज्ञानभावे) बन्धको चैतन्य विकाररूप, अज्ञानमय रागादि भावोंके (नियमितं कुर्वती) निश्चित करती हुई, (निपतति) गिरती है ॥१८१॥

भाषार्थ—सम्यग्दृष्टि पुरुष सर्वप्रथम तो अपने भेद विज्ञान द्वारा, अनादिकालसे एकाकार जैसी हो रही आत्माकी कर्म संयोगज अशुद्ध परिणति, तथा निज स्वभावकी महिमा, उन दोनोंको भिन्न-भिन्न लक्ष्यमें लेता है, जाने लगता है। पश्चात् अपने शुद्धात्माके अनुभवन रूप

क्रियासे, उन दोनोंको भिन्न-भिन्न कर देता है। तब स्पष्ट होता है कि जो अपने प्रकाशसे स्थित है वह चैतन्य स्वरूप तो मैं हूँ, और मेरेमे जो रागादि भाव थे वे जड़के सम्बन्धसे उत्पन्न हुए, अलक्ष्य चैतन्यसे भिन्न, अचेतन भाव थे। अब वे दोनों पृथक्-पृथक् हुए। तब आत्मा अशुद्ध रूप परिणमन-का त्याग कर, शुद्ध स्वभावरूप परिणमन करता है, यही मोक्ष है।

यहाँ प्रज्ञा अर्थात् भेद विज्ञानके साथ होनेवाली स्वानुभूति रूप निज ज्ञानसंपत्ति, उसे तेज धारवाली छेनीकी उपमा दी है। छेनीका काम है कि यदि कुशल पुरुष द्वारा वह दो पदार्थोंके योग में उनकी ठीक सन्धिपर पड़े, तो उन्हें पृथक्-पृथक् कर देती है। यदि चलाने वाला कुशल न हो और छेनी संधिपर न पड़े, तो वे दोनों पदार्थ पृथक् नहीं हो सकते।

इसी प्रकार आत्मा अनादि कालसे ही असावधान है। उसमें ज्ञान संपत्ति तो है, पर असावधानीके कारण उसे संधिकी ठीक पहिचान कर उसपर नहीं चलाई, इसीसे अबतक कर्म बन्धनसे नहीं छूटा। छेनी कितनी उत्तम हो, पर जबतक संधिस्थल पर नहीं चलाई जायगी, तबतक दोनोंको अलग-अलग करना शक्य नहीं है।

जीवको जबतक सम्यग्दृष्टित्व प्राप्त नहीं है, तबतक 'ये दो हैं'—ऐसा भान ही नहीं हुआ। कर्मजन्य अशुद्ध परिणतिको ही निज परिणति मानता आता है, तब दूर किसे करे? उस अज्ञान दशामे वह ज्ञान बंधको ही पुष्ट करनेमें लगा रहा। तथापि दृष्टि प्राप्त होनेपर आत्माका निज स्वरूप, तथा अपनी अशुद्ध परिणतिका बोध हुआ, तब संधि दृष्टिगोचर हुई। बार-बार दोनोंके भेदज्ञानका अनुभव करते-करते, आत्मा अपने शुद्ध स्वरूपका अनुभव करने लगा। उसने परका विकल्प छोड़कर केवल स्वानुभव किया कि मैं स्वयं अलक्ष्य चैतन्यानन्द स्वरूप हूँ। मेरेमें अन्य वस्तुका न सम्बन्ध है और न तत्त्वजन्य विकार हैं। यही आत्मा और कर्मको भिन्न-भिन्न करना है।^१

इस प्रज्ञाके द्वारा आत्मा अपने रागादि भिन्न शुद्ध स्वरूपको प्राप्त कर लेता है, और जब कर्म जो पौद्गलिक आत्मामे बन्धरूप थे, वे स्वयं अकर्म परिणतिको प्राप्त हो जाते हैं। परस्परका निमित्त-नेमित्तिकपना भट गया। इसीका अर्थ हुआ कि वे भिन्न-भिन्न हो गये, आत्मा कर्ममुक्त हुआ और कर्म आत्मासे छूटे। न कर्म कर्मरूप रहा, और न आत्मा कर्मबद्ध रहा। इसीका नाम मुक्ति है। यहाँ सबसे बड़ा गुण (पुरुषार्थ) था सो वह सफल हुआ।

धन्य है इस प्रज्ञाकी महिमाको जिसने अनादि बन्धनमे बद्ध भ्रमित आत्माको, उस भ्रमके चक्करसे निकाल कर, सही स्थितिमे ला दिया। यद्यपि इस दशाको प्राप्त करनेवाला कर्त्ता स्वयं आत्मा है, तथापि कार्यके लिये करणकी आवश्यकता रहती है सो इस कार्यमें करण स्वयंका ही ज्ञान है, अन्य वस्तु नहीं है। इसीसे निश्चयनय, कर्त्ता, करण तथा कर्म तीनोंको आत्मासे अभिन्न मानता है। अर्थात् आत्मा स्वयं अपनी भेद विज्ञान परिणतिके द्वारा अपनेको शुद्ध परिणतिरूप परिणमाता है।

(२८१) प्रश्न—उक्त कथनसे ऐसा प्रतीत होता है कि आत्मा ही मुक्त नहीं हुआ, कर्म भी

मुक्त हुआ। बंधनमे दोनों थे। दोनोंकी अशुद्ध परिणति थी वह दूर हुई। जब ऐसी बात है तो आत्माकी ही मुक्तिकी चर्चा क्यों है, कर्मके मुक्त होनेकी चर्चा क्यों नहीं आती ?

समाधान—आत्मा चैतन्य स्वभावी है। कर्म जड़ स्वभावी है। आत्मा अपने मुक्त होनेके लिये ही पुण्यार्थ करता है। पुण्यार्थसे वह कर्मबंधनसे छूट जाता है, और तन्निमित्त जन्य अपनी अशुद्ध परिणतिका भी त्यागकर शुद्ध रूपमे परिणत होता है। यद्यपि इस प्रक्रियामे जड़कर्म भी आत्मासे छूटा, अर्थात् पुद्गल वर्गणाओकी कर्मरूप परिणति थी, सो वह छूट गई, अतः कर्म भी आत्मासे छूटा यह सही है। तथापि उपदेश तो चैतन्यको ही दिया जा सकता है, जड़को नहीं।

जैसे लोहेकी बेड़ी किसी पुरुषके पैरमे पड़ी थी। पुरुषने उस अवस्थामे बंधनका अनुभवन किया, उसी कालमे वह साकल भी पुरुषमे लिपटी हुई बंधनपने को प्राप्त है। जब पुरुष अपने पुण्यार्थसे बेड़ी तोड़कर अलग हो जाता है, तब वह उसके बंधनसे मुक्त होता है। उस कालमे बेड़ी भी पुरुषके बंधनसे मुक्त हो जाती है। यद्यपि पुण्यार्थ पुरुष स्वयं करता है, बंधनका तथा मुक्तिका अनुभवन भी वही करता है। जड़ शृंखला भी बद्ध मुक्त हुई तथापि वह अचेतन होनेसे अपनी दोनों दशाओका परिज्ञान नहीं करती। इसी प्रकार चैतन्य स्वभावी पुरुष, अपने बंधनका भी अनुभव करता है और पुण्यार्थ द्वारा बन्धन मुक्त होकर, उस स्वतन्त्रताके आनन्दका भी अनुभव करता है। जड़ कर्म, यद्यपि बद्ध मुक्त है, तथापि उन्हे दोनों दशाओका ज्ञान नहीं है, अतः तज्जन्य दुःख-सुख भी नहीं हैं।

(२८८) प्रश्न—अज्ञानी जीवको भी 'मैं बंधा हूँ या छूटा हूँ' या 'मुझे छूटना है' इस बातका ज्ञान नहीं रहता। तब जड़ पदार्थ और अज्ञानी आत्मा दोनों समान है। फिर अज्ञानीको उपदेश क्यों दिया जाता है ? वह भी तो जड़के ही समान बन्ध-मुक्त दशाका अज्ञानी है ?

समाधान—यद्यपि ऐसा है, तथापि अज्ञानी और जड़ पदार्थमे महान् अन्तर है। जड़ तो चैतन्य शून्य है, पर अज्ञानी आत्मा चैतन्य शून्य नहीं है। उसका चैतन्य मूर्च्छित है। मूर्च्छितकी मूर्च्छा दूर हो सकती है, इसलिए उसे उपदेश दिया जाता है। जड़को नहीं दिया जाता। नशमे मूर्च्छित व्यक्तिका उपचार किया जाता है कि वह होशमे आ जावे। मोहयुक्त आत्मा अपने चैतन्य स्वभावको अपनेमे रखते हुए भी उसे भूला है, अतः उसे सम्बोधित करके सावधान करते हैं। सोता हुआ व्यक्ति जगाया जा सकता है, मृत नहीं। आत्मा निज ज्ञानके अभावमे मोहयुक्त होनेसे मुक्त है, अतः उसे सम्बोधित कर जगाते हैं। उसे भेदविज्ञान होनेपर अपने स्वभावकी महिमाका ज्ञान होता है और उसमे उलूट पुण्यार्थ जगता है।

(२८९) प्रश्न—पुण्यार्थ जगने मात्रसे काम हो जाता है क्या ?

समाधान—नहीं पुण्यार्थ करनेसे काम होता है। सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानका होना पुण्यार्थका जागना है, पर चारित्रिका धारण करना उस पुण्यार्थका करना है। जिन जीवोंने उस पुण्यार्थको किया है, वे ही अपनी दुरवस्थासे ऊपर उठ सके तथा सदवस्था प्राप्त कर सके हैं। यही आत्माकी शुद्धावस्था है और यही मोक्ष है।

ज्ञानके द्वारा आत्मा-कर्म दोनोंका योग है यह जाना जा सकता है, पर कर्म दूर किया कैसे जा सकता है ? प्रज्ञा छैनी केवल उनकी सधिका ही बता सकती है। ज्ञानका कार्य वस्तु स्थितिका

मात्र बोध कराना है पर उसे भिन्न-भिन्न करनेके लिए कौन-सी छैनी है यह इस कलश में आचार्य कहते हैं—

मिस्त्वा सर्वमपि स्वलक्षणबलात् भेत्सु हि यच्छक्यते
चिन्मुद्राङ्कितनिर्विभागमहिमा शुद्धविचवेवास्म्यहम् ।
भिद्यन्ते यदि कारकाणि यदि वा धर्मा गणा वा यदि
भिद्यन्तां न भिदास्ति काचन विभौ भावे विशुद्धे चित्ति ॥१८२॥

अन्वयार्थ—(यत् भेत्सु शक्यते) जो पर सयोग भिन्न किया जा सकता है उसे (सर्वम् अपि) सभी को (स्वलक्षणबलात् मिस्त्वा) दोनोंके अपने-अपने लक्षणोंसे भिन्न-भिन्न करके यह अनुभव करना है कि (चिन्मुद्राङ्कितनिर्विभागमहिमा) चैतन्य लक्षण की मुद्रा उससे चिह्नित अन्य सभी विकल्पोसे रहित जिसकी महिमा है, ऐसा (शुद्ध चित् एव अहम् अस्मि) शुद्ध चेतन तत्त्व ही मैं हूँ । (यदि कारकाणि यदि वा धर्मा यदि वा गणा. भिद्यन्ते) यदि आत्मा स्वयं कर्ता है, वह अपने ज्ञानादिकरणके द्वारा ही अपनी शुद्ध परिणतिरूप कर्मका कर्ता है, ऐसे कर्ता कर्म करण आदि कारक भेद होता हो तो हो । अथवा उसमें अस्तित्व नास्तित्व आदि धर्म भेद भी होते हैं । अथवा वह अनन्त ज्ञान दर्शन सुख-शक्ति आदि गुणोंका आधार है ऐसा कर्तादि कारकजन्य—अथवा धर्मजन्य—या गुणभेदजन्य भेद, आत्मा में है ऐसा कहा जा सकता है । पर (भिद्यन्ताम्) ये भेद इनमें रहो, किन्तु (विभौ विशुद्धे चित्ति भावे) सर्वावस्थामें व्यापक अपने विशुद्ध चैतन्य भाव में (काचन भिदा नास्ति) कोई भेद नहीं है ।

भावार्थ—प्रज्ञा जैसे जाननेका उपाय है उसी प्रकार वह छेदनेका भी उपाय है । पुरुष ज्ञान द्वारा जैसे रत्नको परख लेता है, उसी प्रकार ज्ञान द्वारा ही उसे स्वीकार करता है । रत्न तो भिन्न पदार्थ है । सम्भवतः उसे जानने मात्रसे प्राप्ति सम्भव न भी हो, पर आत्माको तो जाननेमात्र से ही भेद विज्ञान होता है । उसे जानकर उसी प्रज्ञासे अपने स्वरूपमें रमणरूप क्रिया हो सकती है । वही स्वरूपकी उपलब्धि है ।

कर्मको आत्मस्वरूपसे भिन्न कर्मरूप जानकर उसमें ममत्वका परित्याग करना ही उसका छोड़ना या दूर करना है । आत्म स्वभाव तथा कर्म स्वभाव और उसके निमित्तसे होने वाले अपने विभाव का परिज्ञान ही सबसे कठिन कार्य है । आत्मा अनादिसे ही अपने स्वभावका अजानकार है, और परमें निजपनेका उसे भ्रम है । केवल वह भ्रम ही दूर करना है । वह दूर हुआ कि निज-संपत्ति की प्राप्ति हुई । वह तो अपने में ही थी कहीं बाहिर से लाना नहीं है जो बाहिरसे आती है वह निज सम्पत्ति नहीं है ऐसे भेदज्ञानके द्वारा ज्ञानी स्वरूपको ग्रहण करता है । स्वरूपके ग्रहणसे परका त्याग स्वयं हो जाता है । इसीका अर्थ कर्मका भेदन, त्याग, दूरीकरण या नाश करना है । अन्य कुछ नहीं है । इस स्वरूपानुभवमें आत्मा यह देखता है कि मैं शुद्ध चैतन्यका प्रवाह हूँ । मेरी आत्मामें कर्ता करण-कर्म आदि षट्कारकके भेद भी नहीं हैं । न गुणभेद है, न धर्म भेद है । मैं तो मात्र एक चैतन्यका अखण्ड पिण्ड हूँ । उसीका सतत प्रवाह चल रहा है । उसमें परका तो प्रवेश है ही नहीं । इतना ही नहीं किन्तु उस अखण्ड चैतन्यके प्रवाह की व्यापकता में एक रस ही सर्वत्र है । एकरसतामें भेदकी कोई गुंजाइश नहीं है ।

(२८४) प्रश्न—आत्मा उपयोग लक्षण वाला है। उपयोग दो प्रकारका है—दर्शनोपयोग और ज्ञानोपयोग। यहाँपर आत्माको शुद्ध चैतन्य मात्र कहा है सो दोनों कथनमे सुसंगति है या विसंगति ?

समाधान—दोनोंमे सुसंगति है। जिसे उपयोग कहा है वही प्रतिभासमान चैतन्यगुण है। उसके द्वारा प्रतिभासित होनेवाले पदार्थके सामान्य प्रतिभासको दर्शन और विशेष प्रतिभासको ज्ञान कहते हैं।

(२८५) प्रश्न—यह द्विविधता चेतनामे स्वयंके कारण है, या पदार्थको द्विविधताके कारण है ? यदि पर सापेक्षताके कारण द्विविधता है तो वह चैतन्यका स्वभाव नहीं, विकार कहा जायगा। ऐसी स्थितिमे केवलज्ञान-केवलदर्शन चैतन्यके विकार है, स्वभाव नहीं, ऐसा कहना उपयुक्त होगा ?

समाधान—चेतनामे द्विविधता अपने ही कारण है, परके कारण नहीं। प्रत्येक पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है। चेतना भी सामान्य विशेषात्मक है। सामान्य चेतनाको दर्शन चेतना और विशेष चेतना को ज्ञान चेतना कहते हैं। जैसे समुद्रमे उठने वाली विविध कल्लोलें समुद्रका विकार नहीं हैं, वे शुद्ध जलात्मक समुद्र स्वरूप ही हैं। समुद्रको देखनेपर शुद्ध समुद्र ही दिखाई देता है। कल्लोलोमे भी समुद्र ही दिखाई देता है। वे कल्लोलें समुद्रके स्वरूपमे ही सम्मिलित हैं। समुद्र अपनेमे, अपने ही कारण, अपने ही द्वारा, अपने स्वरूप रूप दिखाई देता है। कल्लोलें समुद्रकी हैं, समुद्रमे ही हैं, समुद्रके लिए ही हैं, समुद्रको ही प्राप्त हैं, समुद्र द्वारा ही प्राप्त हैं, ऐसा कहिए, या यो कहिए वे स्वयं समुद्र हैं। उस काल उन्हें छोड़कर समुद्र अन्य कुछ नहीं है।

इसी प्रकार आत्मा पदार्थको सचेतन करती है। संचेतन उसका गुण है, स्वभाव है। पदार्थ प्रतिभासन स्वरूप ही सचेतना है। पदार्थोंके साथ उसका चेतक-चेत्यमान, अथवा ज्ञान-ज्ञेय, या दर्शन-दृश्यमानका सम्बन्ध है। विकार स्वभाव नाशक होता है। चेतनाके विकल्प, विकल्प हैं, विकार नहीं हैं। अभेद अखण्ड पदार्थोंमे जो भेद होते हैं वे उसके ही विकल्प हैं। अन्यके नहीं हैं। ऐसी विवक्षा पूर्वक समझना चाहिए कि समुद्रके दृष्टांतकी तरह आत्मामे भी घटकारक व्यवस्था इस प्रकार है कि आत्मा जानता है, अपनेको जानता है, अपने द्वारा जानता है, अपने लिए जानता है, अपनेसे जानता है, अपनेमे जानता है। इस प्रकार आत्मा स्वयंको जानता व देखता है, अथवा चेतना है, ऐसा निश्चय कथन है। आत्माकी स्वच्छतामे परका भी प्रतिभास है। अतः परकी अपेक्षा विकल्प करना मात्र व्यवहार है। एक वस्तुमे स्वके आश्रयसे जो भेद किये जाते हैं, वे वस्तुके ही अंश हैं, विकार नहीं हैं। आत्मामे स्वके आश्रयमे होनेवाले विकल्प भी चैतन्यके ही विकल्प हैं। वे विकारो भाव नहीं हैं, अतः केवलज्ञान व केवलदर्शन भी चैतन्यके विकार नहीं हैं।

अभेद नयसे आत्मा एक मात्र अखण्ड चैतन्य पिण्ड है। उसमे भेद या विकल्प नहीं है। इसी कारणसे इस कण्ठमे कहा गया है “मैं शुद्ध चैतन्य हूँ”। इसमे यदि कर्ता, कर्म, करण, आदिके भेद कहे जाते हैं तो भेद कारकोके हैं, शुद्ध चैतन्यमे उन कारकोके भेदसे, अथवा गुणभेदसे, या धर्म भेदसे, भेद कहे जाते हैं। वे भेद उन कारको, गुणों व धर्मोंके भेद हैं, शुद्ध चैतन्य तो अभेद रूप एकमात्र वस्तु है। जब उसमे कारक कृत, गुणकृत, धर्मकृत भेदोका ही प्रवेश नहीं तब पुद्गल कर्म, तथा उनके उदय जन्य रागादि विकारोक्त कारण तो भेद ही ही नहीं सकता। वे तो आत्म वस्तु ही नहीं हैं। वे आत्मामे भिन्न लक्षण वाले हैं, अतः उनका पृथक् वस्तुत्व स्वयं सिद्ध है।

(२८६) प्रश्न—क्या रागादि विकार रूप वस्तु, जिसे आत्मासे भिन्न वस्तु कहा गया है, उसके और आत्माके प्रदेश भेद हैं ? यदि हैं तो रागादि कौनसे द्रव्य हैं ?

समाधान—रागादि भिन्न द्रव्य नहीं हैं। न उनके प्रदेश आत्म द्रव्यसे भिन्न है। वे तो आत्माके विकारी भाव हैं। वे विकारी भाव आत्म-प्रदेशोभे ही हैं, किन्तु आत्म द्रव्यके स्वरूपसे भिन्न हैं।

(२८७) प्रश्न—जब दोनो अभिन्न प्रदेशीय हैं तो उन्हें भिन्न वस्तु कैसे कहा गया ?

समाधान—पृथक्ता तथा अन्यत्वमे अन्तर है। आत्मा और पुद्गल कर्ममे, द्रव्य भेद होनेसे प्रदेश भेद है। प्रदेशभेदपना दोनोके पृथक्पनेका हेतु है। परन्तु एक ही द्रव्यमे होनेवाले गुण पर्यायिके भेद, अपने नामसे भिन्नता रखते हैं। लक्षणकी भिन्नता रखते हैं, तथा उनका प्रयोजन भिन्न-भिन्न है। अतः उनमे परस्पर अन्यत्व है, पृथक्पना नहीं है।

(२८८) प्रश्न—आत्माके ज्ञान-दर्शन-सुख-अमूर्तत्व आदि गुण, नाम मात्र को पृथक् हैं। वस्तुतः तो पृथक् नहीं है ?

समाधान—यह यथार्थ है कि वे पृथक् नहीं हैं। क्योंकि एक ही आत्म प्रदेशमे पाए जाते हैं। तथापि उनके लक्षण और कार्य भिन्न हैं, अतः उनमे अन्यत्व है। वे भिन्न-भिन्न वस्तु हैं।

(२८९) प्रश्न—द्रव्य और वस्तु दोनो एक हैं फिर आपने उनमे भेद कैसे किया ?

समाधान—उनमे भेद है इसलिए ऐसा लिखा है। द्रव्य, गुण पर्यायवाच्य होता है। किन्तु गुणोमे गुण नहीं रहते।^१ इसी प्रकार पर्याय्य व्यतिरेकी हैं अर्थात् परस्पर भिन्न-भिन्न हैं। वे क्रमसे होती हैं, अतः पर्यायोमे पर्याय्य नहीं रहती।

इस प्रकार द्रव्यसे गुण पर्यायोकी स्थिति भिन्न-भिन्न प्रकार की है। जिनमे प्रकार भेद हैं वे भिन्न-भिन्न द्रव्य न होनेपर भी वस्तु भेद रूप हैं। सत्ता भेदसे द्रव्य भेद माना जाता है, पर लक्षण भेदमे द्रव्य भेद हो ही जाय ऐसा नहीं है। अतः द्रव्य और वस्तुमे भेद है। इसे उदाहरण द्वारा कहते हैं—

स्वर्णमे स्वर्णपनेके गुण है, वे नाना हैं। पर स्वर्ण नाना नहीं है। नमककी एक डली है, उसमे क्षारपना, कर्कशपना, श्वेतपना, अपनी गंध, ऐसे रूप-रस-गंध-स्पर्श चार गुण हैं, पर नमक एक है, चार नहीं है। ऐसा भी नहीं है कि जो रूप है, वही रस है, वही स्पर्श है। प्रदेश अभेदकी अपेक्षा तो सभी गुण एक ही ठौर हैं तथापि उनमे वस्तु भेद है। रूप नेत्रसे देखा जाता है, रस जिह्वासे जाना जाता है। यदि वे दोनो सर्वथा एक वस्तु हो तो हाथके स्पर्शमात्रसे, या नेत्रके द्वारा देखने मात्रसे उनके चारो धर्मोंका बोध हो जाना चाहिए, पर ऐसा नहीं होता। देखे हुए व्यञ्जनका स्वाद नहीं आता, उसे जिह्वा ससर्ग करना ही पड़ता है। अतः प्रदेश भेद न होनेपर भी, नमकके रूप-रस-गंध-स्पर्श आदिमे वस्तुभेदपना है।

इसी प्रकार स्वर्णके विविध गुणोंकी स्थिति भी, उनमे स्वर्णसे भिन्न वस्तुत्व सिद्ध करती

है। सोनेके हार, कटक, बाजूबन्द, करधनी, आदि नाना आभूषण बनाये जाते हैं। वहाँ पर्यायभेद निश्चित है, उनके नाम भी भिन्न हैं, आकार भी भिन्न है, उनमें लोक रुचि भी भिन्न-भिन्न है। अतः उनमें वस्तुभेदपना सुनिश्चित है, तथापि स्वर्णसे वे सब अभिन्न हैं। वे उससे पृथक् द्रव्य नहीं हैं।

इन दृष्टान्तीमें भली-भाँति सिद्ध है कि द्रव्यभेद अलग चीज है, और वस्तुभेद या अर्थभेद अलग चीज है। नमक और स्वर्णको दृष्टान्तमें द्रव्यके स्थान पर, तथा उनके विविध गुणोंको द्रव्यके गुणोंके स्थान पर, तथा उनकी विविध पर्यायोंको द्रव्यकी विविध पर्यायोंके स्थानपर मानकर, यदि आप विचार करें तो द्रव्यकी ये पर्यायों और गुण भिन्न-भिन्न वस्तु हैं, तथापि एक ही द्रव्य प्रदेशमें विलीन होनेसे पृथक् प्रदेशत्व इनमें नहीं है ॥१८२॥

वस्तु सामान्य विशेषात्मक है। चेतना भी स्वयं सामान्य विशेषात्मक है। अतएव ज्ञानदर्शन रूपता ही उसके अस्तित्वका सूचक है—

अद्वैतापि हि चेतना जगति चेद् दृग्ज्ञप्तिरूपं त्यजेत्
तत्सामान्यविशेषरूपविरहात् सास्तित्वमेव त्यजेत् ।
तत्त्यागे जडता चित्तोऽपि भवति व्याप्यो विना व्यापकात्
आत्मा चान्तमुपैति तेन नियत दृग्ज्ञप्तिरूपास्ति चित् ॥१८३॥

अन्वयार्थ—(जगति) इस जगत्में (चेतना अद्वैता अपि) यह चेतना यद्यपि निश्चयसे देखा जाय तो अद्वैत अखण्ड एक है, तो भी यदि (दृग्ज्ञप्तिरूपं त्यजेत् चेत) वह एकान्तसे अद्वैत रूप ही हो और दर्शन ज्ञान रूप अपने भेदोंका सर्वथा परित्याग करे तो (तत्सामान्यविशेषरूपविरहात्) सामान्य तथा विशेषोंके अभावमें (सा) वह चेतना (अस्तित्वमेव त्यजेत्) अपना अस्तित्व भी छोड़ देगी। (तत् त्यागे) अस्तित्वके अभावमें (चित् अपि जडता) आत्मा जडताको प्राप्त हो जायगी (व्यापकात् विना) व्यापक के बिना (व्याप्य न) व्याप्यका भी अभाव हो जाता है। पश्चात् (आत्मा च अन्तमुपैति) आत्माका भी अभाव सिद्ध होगा (तेन) इसलिए यह मानना ही चाहिए कि (चित्) चेतना (दृग्ज्ञप्तिरूपा अस्ति) दर्शन ज्ञानरूप है ॥१८३॥

भाषार्थ—चैतन्य स्वरूप आत्मा स्वयं सामान्य विशेषात्मक है। चैतन्य उसका सत्सामान्य स्वरूप है, तथा ज्ञान-दर्शन आदि उनीके विशेषरूप है। यदि चैतन्यको सर्वथा एक ही माना जाय, तो वह सामान्य विशेषात्मक नहीं रहेगा। स्वरूपके अभावमें वह अवस्तु होगा। चैतन्यके अवस्तु होनेपर या तो आत्मा जडरूप माना जायगा, या उसका भी अभाव गिद्ध होगा। चेतनागुण व्यापक है। व्यापक चेतनागुणके अभावमें व्याप्यरूप आत्माका भी अभाव सुनिश्चित है। इन दोषोंको दूर करनेके लिए यही मानना सुसंगत है कि आत्मा चैतन्यवान् है, वह अपने सत्सामान्य तथा सविशेषोंके कारण कथंचित अद्वैत है, सर्वथा अद्वैत नहीं है।

(२९०) प्रश्न—सचेतन करने वाला चेतयिता, जाननेवाला ज्ञाता और देखने वाला द्रष्टा,

शब्दोंसे व्यवहृत होता है। क्या आप उनमें परस्पर सबध बनाकर उनकी एकरूपताका ही प्रकारान्तर, से समर्थन करते हैं ?

समाधान—ऐसा नहीं है। चेतयिता-ज्ञाता-द्रष्टा ये तीनों एक आत्माके ही रूप हैं। भिन्न-भिन्न क्रियाओंसे भिन्न-भिन्न शब्द बन गये हैं पर वे क्रियाएँ एक ही आत्माकी क्रियाएँ हैं। उनमें परस्पर सम्बन्ध है, और द्रव्य दृष्टिसे उनकी एकता भी स्पष्ट है।

चेतना जिन वस्तुओंको प्रतिभासित करती है वे वस्तुएँ सामान्य और विशेषरूप हैं। इनका अतिक्रमण वे नहीं कर सकती अतएव चैतन्यमें ज्ञानरूपता व दशनरूपता स्वयं सिद्ध है। इन दोनोंके बिना चैतन्य स्वयं कुछ न रह जायगा, क्योंकि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है। इसका परित्यागका अर्थ उसके अस्तित्वका ही अभाव होगा जो इष्ट नहीं है। अपने स्वरूपके उच्छेद होनेपर वस्तुका उच्छेद अविनाशायी है। अतः चेतना ज्ञान दर्शन रूपताको लिए हुए है यही मानना चाहिए।

(२९१ प्रश्न—आत्मामें चैतन्यभाव है यह सत्य है। पर रागादिभाव भी तो आत्मामें हैं, आत्माके प्रदेशोंमें है। आत्मासे उनका पृथक् प्रदेशत्व नहीं है। जैसे ज्ञान भिन्न है उसी प्रकार रागादि क्रोधादि भी तो आत्मप्रदेशोंमें अभिन्न हैं ? उन्हें अनात्मीय भाव क्यों कहते हैं ?

समाधान—शुद्ध चैतन्यके परिणाम जैसे शुद्धज्ञान, शुद्धदर्शन हैं, इस प्रकार रागादि क्रोधादि शुद्ध चैतन्यके परिणाम नहीं हैं। वे पीद्गलिक जड़ कर्मके मारोगमें, उनके उदयके निमित्तसे होनेवाले भाव हैं जो शुद्ध चैतन्य स्वभावको आच्छादित या मलिन करते हैं। आत्म प्रदेशोंमें होनेपर भी वे अनात्मीय भाव हैं। विकारके कारणोंके नाश होनेपर उनका भी नाश हो जाना है। स्वभावका कभी नाश नहीं होता। रागादि तो विकारी पर्यायें थीं अतः नाशको प्राप्त होती हैं ॥१८३॥

तो फिर आत्मीय क्या है ?—

एकचित्तचित्तन्मय एव भावो

भावाः परे ये किल ते परेषाम् ।

ग्राह्यस्ततः चिन्मय एव भावो

भावाः परे सर्वत एव हेयाः ॥१८४॥

अन्वयार्थ—(चित्त) आत्मा के (चिन्मय) चैतन्य मय (एव) ही (एक भावः) एकमात्र भाव है। (ये परे भावाः) उस चिन्मय भावसे भिन्न जो अन्यभाव हैं (ते परेषाम्) वे आत्म भिन्न पदार्थके भाव हैं। (ततः) इस तर्क समत निर्णयके कारण (चिन्मयः) चैतन्य स्वरूप (भाव एव ग्राह्य) भाव ही आत्माको स्वीकार करने योग्य है। (परे भावाः) शेष पर भाव (सर्वत हेया एव) सम्पूर्ण रूपसे छोड़ने योग्य ही है ॥१८४॥

भावार्थ—आत्मा चैतन्य प्रतिभास स्वरूप है, वह उसका लक्षण है। यह लक्षण उसका आत्म-भूत लक्षण है। यह चैतन्य खण्ड-खण्ड रूप नहीं होता, अखण्ड पिण्ड रूप है। उसमें रागादि स्वतापेक्ष नहीं है, परमापेक्ष हैं। संयोगजभाव वस्तुका स्वरूप नहीं होता। विकार होता है।

१ सामान्य विशेषात्मक कस्तवर्षो विषयः ।

—परीक्षामुख.

जिस प्रकार कर्म, नोकर्म शरीरादिक, अथवा कर्मके उदयानुकूल, सहयोगी अन्य नोकर्म, स्वयं पर द्रव्य हैं, इसी प्रकार कर्मके उदयमे जीवके चैतन्यमे जो विकार हैं, वे सब शुद्ध अखण्ड चैतन्यभावसे भिन्न भाव हैं। अतएव आत्माको अपने अखण्ड शुद्ध चैतन्यभावको ही अपना स्वरूप स्वीकार करना चाहिए। परभावो अर्थात् पीद्गलिक ज्ञानावरणादि कर्मों, व तन्निमित्त जन्य रागादि विकारों की पृथक्ता तो है हो, किन्तु कर्म निमित्त जन्य, चैतन्यकी क्षायोपशमिक अवस्थाओंको भी छोड़कर, अखण्ड शुद्ध चैतन्यका स्वरूप ही यहाँ अभिष्ट है।

(२९२) प्रश्न—रागद्वेष परिणाम जीवमे होते हैं, जडमे नहीं होते। अतः इनको जीवके भाव ही मानना चाहिए। परभाव कहना तर्क सगत नहीं। यदि ये जीवमे न होकर पुद्गलमे होते तो परभाव कहे जाते। तब ऐसे 'पर पदार्थ' और परभाव आत्माको स्वीकार नहीं करना चाहिए' यह उपदेश यथार्थ माना जाता ?

समाधान—यह सत्य है कि रागादि विकारों परिणाम जीवमे ही होते हैं, जडमे नहीं, अतः वे जीवके हैं। अशुद्ध निश्चयनयसे ऐसा ही है। तथापि यहाँ कथन शुद्धनिश्चयनयका है। इस नक्से कहा जाब तो जो परनिरपेक्ष भाव आत्मामे है वही आत्माका त्रैकालिक शुद्ध चैतन्य भाव है। रागादि संयुक्त आत्मा, अशुद्ध आत्मा है। अतः रागादि छोड़नेका अर्थ है कि अपनी अशुद्धावस्था को, जो पर संयोग निमित्त जन्य हो, उसे छोड़कर शुद्ध चैतन्यावस्था को प्राप्त करना चाहिए।

(२९३) प्रश्न—अनादिसे आत्मा कर्म संयुक्त है तन्निमित्त जन्य विकार भी अनादि से हैं। ऐसी दशांमे उन कर्मोंका व विकारोंका ससर्ग छूट ही कैसे सकता है ?

समाधान—आत्मामे ज्ञानशक्ति हो ऐसी शक्ति है। उस ज्ञानशक्ति द्वारा आत्मा स्व परका भेद समझकर, पररूप परिणमन त्यागकर, स्वाधीन परिणमन करने लगता है। अनादि अज्ञानरूप परम्परा भी टूट जाती है। जैसे बीजसे वृक्ष होता है, ऐसी अनादि परम्परा है। तथा बीज जला देनेपर उसकी भावी परम्परा समाप्त हो जाती है। इस दृष्टान्तसे समझना है कि जीवकी पराधीनताकी परम्परा, ज्ञान द्वारा ससारके बीज भूत मोहको दग्ध कर देनेपर, स्वयं समाप्त हो जाती है। जीव कर्मकी पराधीनतासे छूटकर स्वयं शुद्ध हो जाता है।

(२९४) प्रश्न—जब जीव पराधीन है, तब वह परबध है। जैसे बन्धनमे बाँधा कैदी जब बन्धनसे छूटे, तब स्वतन्त्र विचरण कर सकता है। बन्धनसे तब छूटे जब कैदी छोड़ दिया जाय, छोड़ने वाला न छोड़े तो स्वतन्त्र कैसे हो ? इसी प्रकार जीव जिस कर्मके बन्धनमे अनादिसे है वह कैसे छूटे ? यदि कर्म छोड़ दे तो वह स्वतन्त्र विचरण कर सके ?

समाधान—दृष्टान्त ठीक नहीं है। कैदी यद्यपि अपने अपराधके कारण, परके द्वारा बाँधा गया है, तथापि बाँधनेवाला व छोड़नेवाला अन्य सचेतन पुरुष है। यद्यपि बाँधना छोड़ना उस सचेतन राजकीय पुरुषका कर्म है, तथापि वह अपराधीको ही बाँधता है, निरपराधको नहीं। परन्तु कर्म चैतन्य स्वरूप नहीं, जड स्वरूप ही है। वह जीवको बाँधता नहीं है। स्वापराधसे जीव स्वयं जड पीद्गलिक कर्मोंको स्वीचकर अपनेको उनसे बाँध लेता है।

यद्यपि वे सूक्ष्म कर्म दिखाई नहीं देते, न जीव यह जानता है, कि कब कर्म आए और मैंने अपनेको कब बाँध लिया। तथापि वे जीवके अपराधसे आते हैं और जीव उनसे बाँधता है। यह

युक्ति से सिद्ध है कि जीव ही जब अपने अज्ञान परिणामसे उनसे अपनेको बाँधता है तब जीव हो अपने ज्ञान परिणामसे, उस बन्धनको स्वयं दूर कर सकता है। अतः रागादि रूप बन्धनकारक भावोंको यहाँ परभाव कहा, और उनके छोड़नेका तथा आत्मामे स्वभाव जन्य ज्ञानभावको स्वीकार करके स्वतःको स्वतन्त्र करनेका उपदेश दिया है।

अपने स्वभावका भावरूप परिणाम ही ज्ञानभावको स्वीकारता है, तथा परसापेक्ष अशुद्ध परिणामका अभाव ही परका त्याग है, यही उपदेशका सार है ॥१८४॥

मोक्षार्थीको एकमात्र चैतन्य भावका ही आलम्बन करना चाहिए यह आचार्य कहते हैं—

सिद्धान्तोऽयमुवाच चित्तचरितैः मोक्षार्थिभिः सेव्यतां

शुद्धं चिन्मयमेकमेव परमं ज्योतिस्सर्वैवात्म्यहम् ।

एते ये तु समुल्लसन्ति विविधा भावा पुष्कलक्षणाः

तेऽहं नास्मि यतोऽत्र ते मम परब्रह्मं समग्रा अपि ॥१८५॥

अन्वयार्थ—(शुद्धं चिन्मयम्) जो शुद्ध चैतन्याकार (एकमेव) एकमात्र (परमं ज्योति) उत्कृष्ट ज्योतिस्वरूप है (सदैवाह अस्मि) मैं सदा वही हूँ। (एते) ये (पुष्कलक्षणा) जिनका स्वरूप मुझसे भिन्न रूप प्रकट है ऐसे (ये तु विविधाः भावाः) जो विविध प्रकारके असंख्यात लोक प्रमाण अध्यवसान भाव (समुल्लसन्ति) उठते हैं (ते अहं नास्मि) वे मैं नहीं हैं। (यत अत्र ते समग्रा अपि मम परब्रह्मम्) क्योंकि यहाँ वे सबके सब मेरे लिये परब्रह्म हैं। (अयम् सिद्धान्तः) ऐसा यह सिद्धान्त (उवाच चित्तचरितैर्मोक्षार्थिभिः) मनस्वी सदाचारी श्रेष्ठ मोक्षार्थी पुरुषोंको (सेव्यताम्) सेवन करना चाहिए ॥१८५॥

भावार्थ—जो जीव संसारके दुखोंसे छूटना चाहते हैं वे उदात्तचित्त, मनस्वी, उत्कृष्ट, मोक्षार्थी, सदाचारी पुरुष हैं। उन्हें यह सिद्धान्त स्वीकार करना कल्याणकारी है कि आत्मा अपने स्वरूपका विचार करे, तो वह देखेगा कि वह चैतन्यका अखण्ड प्रवाह है। तथापि जैसे नदीके पूरमे मार्गमे बहुत-सा कूड़ा-कचरा भी बहकर आ जाता है, पर वह नदीका अंश नहीं है, जलप्रवाहको गँदला करनेवाली विकारी वस्तु है। इसी प्रकार चैतन्यके प्रवाहमे प्रवहमान, रागादि विकार भाव, आत्माके उस पवित्र चैतन्य प्रवाहको मलिन करने वाले भिन्न-भिन्न भाव हैं। वे आत्मा नहीं हैं। बुद्धिमान् मोक्षार्थी पर वस्तुको छोड़कर निज वस्तुको ही ग्रहण करते हैं ॥१८५॥

पर ब्रह्मका ग्रहण अपराध है ऐसा कहते हैं—

परब्रह्मग्रहं कुर्वन् बध्येतैवापराधवान् ।

बध्येतानपराधो न स्वब्रह्मे संवृतो मुनिः ॥१८६॥

अन्वयार्थ—(परब्रह्मग्रहं कुर्वन् अपराधवान्) परब्रह्मको ग्रहण करनेवाला अपराधी है। जो अपराधी है वह (बध्येत एव) नियमसे बंधनको प्राप्त होता है। (स्वब्रह्मे संवृतो मुनिः) किन्तु

मुनि अपने आत्म द्रव्यमे ही सुरक्षित है, वे (अनपराधः) निरपराध हैं, अतः (न बध्येत) बन्धको प्राप्त नहीं होते ॥१८६॥

भावार्थ—लोकमे यह बात सुप्रसिद्ध है कि जो वस्तु पराई है, उसे ललचाई दृष्टिसे देखना भी अपराध है। ग्रहण तो अपराध है ही। जो परवस्तुको निज वस्तु बनाता है वह अपराधी वधनमे पड़ता है। जो निरपराधी है, स्वद्रव्यकी, स्वक्षेत्रकी, स्वकालकी व स्वभावकी महिमामे रत है, वे संवृत हैं, अर्थात् सुरक्षित हैं। वे कभी बधनको प्राप्त नहीं होते। इसीलिये अपनी आत्माके गुणोंमे जो मुगुप्त है, कभी परमे प्रवेश नहीं करते, वे मुनिजन निरपराधी हैं। कर्मके बन्धनसे वे नहीं बँधते।

जो अपनी मर्यादा तोड़ते हैं, पर द्रव्यको ग्रहण करते हैं। शरीर-वचन-मन स्त्री, पुत्रादि शुद्ध चैतन्यसे भिन्न होनेसे, शुद्धात्माकी दृष्टि वालेके लिए परवस्तु है। जो परद्रव्यको आत्मभावसे स्वीकार करते हैं, उनसे ममत्व करते हैं, वे अपराधी हैं, और प्रति समय नियमसे कर्मबधनमे बधते ही हैं।

(२१५) प्रश्न—अपराधी बँधता है यह ठीक है। परवस्तु—परस्त्री परधन हर्ना गव्य कर्म-चारियों द्वारा बधनमे डाले जाते हैं, पर अपने घर, स्वस्त्री-स्वपुत्र-स्वधनादिको स्वीकार करने वाला तो महाजन है? उसे राजकीय पुरुष नहीं बाँधते क्योंकि वह निरपराध है। ऐसा भाव कलश का निकलता है। तब आप उस गृहस्थको जो महाजन है, अपराधा और बन्धनबद्ध कैसे कहते हैं?

समाधान—लोकमे जो अपराधी है वे बन्धते हैं, यह आपको सिद्धान्त समझानेके लिए मात्र दृष्टान्त है। यहाँ राजकीय बन्धन के दृष्टान्तसे दाष्टान्तकी सिद्धि करना है। दाष्टान्त हे—जीवका कर्मबन्धन बद्ध होना। अपने चैतन्य स्वरूपकी दृष्टि त्यागकर, जो चैतन्यसे भिन्न सत्सारे किसी भी द्रव्यसे, उसके गुणोंमे व पर्यायोंसे, तथा कर्मोदयकी स्थितिमे उत्पन्न हुए अपने आन्तरिक रागादिपरिणामोंसे, ममत्व करता है—उनमे अपनापन मानता है, उन्हें हितकारी मानता है, वह अपराधी है। वह अपराधी कर्म के बन्धनमे अवश्य बन्धता है ॥१८६॥

इसी आशयको आगामी कलशमे स्पष्ट करते हैं—

अनवरतमनन्तैर्बध्यते सापराधः

स्पृशति निरपराधो बन्धनं नैव जातु।

नियतमयमशुद्धं स्वं भजन् सापराधो

भवति निरपराधः साधुशुद्धात्मसेवो ॥१८७॥

अन्वयार्थ—(सापराधः) अपराधी (अनवरतम्) निरन्तर ही (अनन्तैः) अनन्त कर्मपुद्गलोसे (बध्यते) बँधता है। (निरपराधः) जो अपनी शुद्ध चैतन्य परिणतिका आश्रय करने वाला अपराध-रहित है, (बधनं जातु नैव स्पृशति) वह कभी भी बन्धनको प्राप्त नहीं होता। अन्त्य (अयम्) यह सत्सारा जीव (अशुद्धं स्वं नियतं भजन्) अशुद्ध आत्माको ही निरन्तर मेवन करता है, अर्थात् अशुद्ध परिणतिमे परिणत हो रहा है, अतः (सापराधः) वह निश्चित अपराधी है। किन्तु (साधु-

शुद्धात्मसेवी) शुद्धात्माको भले प्रकार सेवन करने वाला (निरपराधः भवति) अपराध से रहित है, अतएव बन्धनको प्राप्त नहीं होता ॥१८७॥

भाषार्थ—पर द्रव्यको अपनाने वाला उन समस्त परद्रव्योंके बंधनमें है। उनकी प्राप्ति-अप्राप्ति-सयोग-वियोगमें, सुख-दुःख रूप आकुलताको प्राप्त होता है। सूक्ष्म पुद्गल अनन्त-कर्म परमाणुओंसे भी, जो ज्ञानावरणादि रूप है—बन्धना है, जिसका परिपाक दुःखोत्पादक है। जो शुद्धात्मरूप परिणमन करते हैं वे शुद्धात्मसेवी हैं। वे न परसे ममत्व करते हैं, न परको निज रूप से एकाकार करते हैं। अतः न उन पदार्थोंसे बंधते हैं, और न पुद्गल कर्मसे बन्धते हैं, न रागादि विकारी भावोंमें बंधते हैं, वे निर्वन्ध हैं ॥१८७॥

अतएव—

अतो हताः प्रमादिनो गताः सुखासीनतां

प्रलीन चापलं, उन्मूलितमालम्बनम् ।

आत्मन्येवालानितं चित्त

आसंपूर्णविज्ञानघनोपलब्धेः ॥१८८॥

अव्ययार्थ—(अत) उक्त कथनके अनुसार (प्रमादिनः) जो रागादि प्रमादके वश हो (सुखासीनताम् गताः) कर्मजन्य आकुलताको ही मुख मानकर उसमें निमग्नताको प्राप्त हैं, (हताः) वे मोक्षमार्गमें भ्रष्ट हुए। इस उपदेशसे (प्रलीनं चापलम्) उनकी चपलता मिटाई (आलम्बनम्-उन्मूलितम्) पर द्रव्यके आलम्बनको जड़से उखाड़ दिया तथा (आसंपूर्ण विज्ञानघन उपलब्धे) पूर्ण विज्ञानघन आत्माकी प्राप्ति जब तक न हो तब तक (चित्तम्) अपने मनको (आत्मनि एव आलानितम्) अपने स्वात्मानमें ही बाँधा उससे ही सम्बद्ध किया ॥१८८॥

भाषार्थ—जा जोव रागादि भावोंका आलम्बन कर, परद्रव्यको आश्रय कर, उसमें सुख मानकर अपनेको आनन्दित मानते थे, और उसीसे मत्त थे, वे आत्महितमें प्रमादी थे। ऐसे प्रमादी जन मोक्षमार्गमें बहुत दूर हैं। किन्तु जिन्होंने विज्ञानघन आत्माका आश्रय लिया—उनको योगकी चपलता छूट गई, परावलम्बन छूटा—स्वाधीनता आई, आत्माका स्वाद आया और वे परम सुखी हुए। ऐसा जानकर ससारी जन पर पदार्थका, मोह-राग-द्वेषका, परित्याग करे तो उन्हें स्वात्मोपलब्धि हो सकती है तथा वे बन्धनसे मुक्त हो सकते हैं।

(२९६) प्रश्न—प्रमाद क्या है? उसके द्वारा क्या हानि होती है। उससे बचनेके क्या उपाय हैं?

समाधान—आत्म स्वभावकी प्राप्तिमें असावधानी को प्रमाद कहते हैं। यह ससारी प्राणी सासारिक पदार्थोंके संचयमें उनमें रागादि करनेमें, सलग्न है, अतः आत्महितके मार्गमें प्रमादी है। प्रमादी ससार परिभ्रमण करता है और विविध दुःख उठाता है, यही बड़ा हानि है। मुख्यतः प्रमादके पन्द्रह भेद कहे गए हैं। चार कपाय, चार विकथा, पाँच इन्द्रियोंके विषय, निद्रा और स्नेह। प्रमादसे बचनेका उपाय आत्महितमें सदा जागृत रहना ही है। जो आत्महितमें सावधान है वही जागता है। जो विषय कपायोंमें लगा हुआ है वह आत्महितमें सोता है, यही प्रमाद है, और दुःख उसका फल है।

माह राग द्वेष ये तीन प्रमाद मुख्य हैं। प्रमादके सम्पूर्ण भेद इनका ही विस्तार हैं। इनमें

मोह और द्वेष ये दोनों तो अत्यन्त अशुभ हैं। राग शुभ अशुभ दोनों प्रकारका होता है। पंचपरमेष्ठीके गुणानुराग पूर्वक भक्तिका राग, शुभराग है, पंचेन्द्रियके विषयोंके प्रति राग अशुभराग है। दोनों प्रकारके राग भी प्रमाद ही हैं।

(२९७) प्रश्न—अशुभराग आत्महित घातक है, अतः उसे प्रमाद कहना उपयुक्त है। पर पंचपरमेष्ठीमें भक्तिरूप शुभराग तो प्रमाद नहीं है। आत्महितमें जो सावधान है वे हो पंचपरमेष्ठीकी श्रद्धा भक्ति करते हैं। जिनभक्तिका बहुत बड़ा माहात्म्य आगममें आचार्यों द्वारा वर्णित है। आप उसे भी प्रमाद कहकर आत्महित के विरुद्ध बताते हैं। तब क्या आत्महितेपी वह है जो पंचपरमेष्ठीकी श्रद्धा भक्ति करना छोड़ दें ?

समाधान—पंचपरमेष्ठीकी भक्ति अशुभरागसे बचाती है। पंचपरमेष्ठीके वीतरागता आदि गुणोंके प्रति अनुराग बढ़ाती है, अतः इस दृष्टिसे वह वीतरागताके प्रति साधक भी है। इसी कारण जैनाचार्योंने इसे कथञ्चित् उपादेय भी कहा है। तथापि शुभकर्ममें शुभयोग तथा मन्दकषायपना कारण है, उससे जीवको पुण्यका बन्धन होता है। मोक्षार्थीके लिए बन्धन इष्ट नहीं माना जा सकता अतः शुभ राग को भी प्रमाद कहा।

जो आत्माको शुभाशुभ कर्मोंसे निवृत्त करके, अपने ज्ञानानन्दको सीमाके भीतर रखता है, वह उस प्रमादका प्रायश्चित्त रूप प्रतिक्रमण है, यह बात इस गाथा में स्पष्ट है—

कम्म जं पुण्यकयं सुहासुहमणेयवित्थरविसेसं ।

तत्तो गियत्तए अप्पय तु जो सो पडिक्कमणं ॥—समयसार, गाथा ३८३

अर्थात् शुभाशुभके विस्ताररूप जो पूर्वकृत कर्म हो, उनसे अपनेको भिन्न कर लेना ही, प्रमादका प्रतिक्रमण है।

(२९८) प्रश्न—प्रतिक्रमणका क्या अर्थ है ? उसके कितने प्रकार हैं। उनका क्या स्वरूप है, और उनका करना मोक्षमार्गीके लिए इष्ट है या नहीं ?

समाधान—प्रतिक्रमण प्रतिशरण-परिहार-धारणा-निवृत्ति-निन्दा-गर्हा और शुद्धि, ये आठ प्रतिक्रमणके ही प्रकारान्तर हैं, इनका विस्तार निम्न प्रकार है—

प्रतिक्रमण—जो हुए दोषोंको प्रायश्चित्तादि द्वारा दूर करना।

प्रतिशरण—दोषोंके दूर करने हेतु परमगुरुकी शरण प्राप्त करना।

परिहार—दोषोंके दूर करने हेतु प्रायश्चित्त स्वरूप सावधि त्याग करना।

धारणा—दोष दूर करने हेतु कुछ विशिष्ट व्रतोंका धारण करना।

निवृत्ति—दोषोंके दूर करने हेतु कुछ परित्याग करना, उनसे चित्त वृत्तिको रोकना।

निन्दा—अपने दोषोंके प्रति पश्चात्ताप करना, स्वयंके समक्ष दोषोंको निन्दा करना।

गर्हा—गुरु समीप अपने दोषोंकी निन्दा व पश्चात्ताप करना।

शुद्धि—अपने दोषोंको दूर करना, परिणामोमें शुद्धि उत्पन्न करना। गुरुदत्त प्रायश्चित्तको स्वीकारना ही शुद्धिका कारण है।

ये सब दोष दूर करनेके उपाय मोक्षमार्गिके लिए उचित हैं। इन्हें अमृत कुम्भ कहा है। इनसे वह पापक्रियाओंसे दूर होता है। किए पापों पर पश्चात्ताप करता है। भविष्यमें पाप न करनेका भाव उत्पन्न होता है। पापास्रव दूर होकर उसे पुष्पास्रव होता है।

(२९९) प्रश्न—समयसारमें इन प्रतिक्रमणादिकोको विषकुम्भ कहा है, और प्रतिक्रमण आदिके अभावको अर्थात् अप्रतिक्रमणादिको अमृत कुम्भ कहा है। सो इस कथनसे आपका कथन विरुद्ध पड़ता है। किसे यथार्थ मानकर आचरण करना चाहिए ?

समाधान—समयसारमें 'द्रव्य प्रतिक्रमण' को विष कुम्भ और 'अप्रतिक्रमण' को अमृतकुम्भ कहा है, यह यथार्थ है। इस कथनकी विवक्षा स्पष्ट करते हैं।

लगे हुए दोषोका प्रतिक्रमण नहीं करने रूप जो अप्रतिक्रमण है वह तो सभी मिथ्यादृष्टि जीवोंमें होता है। वह तो विष कुम्भ ही है, सर्वथा पापरूप ही है। उसे अमृतकुम्भ नहीं कहा गया। यहाँ उसकी चर्चा ही नहीं है। दोषोका निराकरण ज्ञान भावमें स्थित होने पर ही होता है। ऐसी दशामें वह शुद्धोपयोगी साधु स्वयं निर्दोष है। दोषोकी वहाँ कोई सम्भावना ही नहीं है।

ऐसी जो श्रेष्ठ दशा है वह ही 'अप्रतिक्रमण' दशा है, वह अमृतकुम्भ है। यह अप्रतिक्रमण, उस प्रतिक्रमणसे भी श्रेष्ठ है जो सदोष अवस्थामें, दोष निवारण हेतु किया जाता है। यह द्रव्य प्रतिक्रमण अर्थात् बाह्यप्रतिक्रमण भी, उसी शुद्धोपयोग दशाको प्राप्त करनेके लिए ही किया जाता है। शुद्धोपयोगकी प्राप्ति जब तक नहीं होती तब तक वह साधु शुभोपयोगी ही रहता है। इस प्रतिक्रमणसे पाप प्रक्षालन तो होता है परन्तु शुभआश्रव ही होता है। इस कारण वह उपरोक्त प्रथम अप्रतिक्रमणकी अपेक्षा 'अमृतकुम्भ' है, परन्तु शुद्धोपयोगकी भूमिकासे नीचे होनेके कारण उसे ही 'विष कुम्भ' भी कहा गया है। शुद्धात्माकी आराधनासे रहित होनेके कारण इस प्रतिक्रमणको भी अपराध माना है। समस्त आश्रवभाव, मोक्ष मार्गमें अपराध ही है।

(३००) प्रश्न—प्रतिक्रमण करने वाला यदि निश्चयकी दृष्टिसे अपराधी है तो साधुको अप्रतिक्रमण ही श्रेष्ठ मानना चाहिए ?

समाधान—वस्तुतः ऐसा ही है, परन्तु मिथ्यात्वके साथ जो दोष रूप अप्रतिक्रमण है वह श्रेष्ठ नहीं है। वह तो 'विष कुम्भ' ही है। प्रतिक्रमणको इस सदोष अप्रतिक्रमणकी अपेक्षा श्रेष्ठ माना गया है और अमृत कुम्भ कहा गया है परन्तु ऊपरकी शुद्धोपयोगीकी भूमिका रूप 'अप्रतिक्रमण' को, इस प्रतिक्रमणकी अपेक्षा श्रेष्ठ होनेसे, 'अमृत कुम्भ' कहा गया है।

(३०१) प्रश्न—शुद्धोपयोगीका अप्रतिक्रमण अमृतकुम्भ है, यह तो ठीक है, परन्तु प्रतिक्रमण करने वाला साधु भी तो उमी शुद्धोपयोगी भूमिका पर जाता है तब उसके प्रतिक्रमणको विषकुम्भ कहना कैसे सगत है ?

समाधान—द्रव्य प्रतिक्रमण शुद्धात्म भावनाके उद्देश्यसे ही किया जाता है, परन्तु जब तक वह शुद्धात्माके अनुभव स्वरूप नहीं बनता तब तक शुभोपयोग रूप है। शुद्धोपयोग रूप नहीं है। अध्यात्मकी दृष्टिमें यह, आश्रव भाव होनेके कारण अपराध है। इसीलिए उसे विषकुम्भ कहा है। जब वह साधु शुभोपयोगसे ऊपर उठकर, शुद्धोपयोगी बनता है तब उसकी उस अवस्थाको ही यथार्थ 'अमृतकुम्भ' कहते हैं। विवक्षा भेदसे यथावस्थिति समझ लेने पर, प्रतिक्रमण और अप्रतिक्रमणके स्वरूपमें कोई विरोध या संशय नहीं रहता।

उपदेशका यथार्थ ग्रहण ही कल्याणकारी है—

यत्र प्रतिक्रमणमेव विधं प्रणीतं

तत्राप्रतिक्रमणमेव सुधा कुतः स्यात् ।

तत्किं प्रमाद्यति जनः प्रपतन्नधोऽधः-

किं नोर्ध्वमूर्ध्वमधिरोहित निष्प्रमादः ॥१८९॥

अन्वयार्थ—(यत्र) जिस मोक्षमार्गमें (प्रतिक्रमणमेव) दोषोको दूर करनेके अभिप्रायसे किया जानेवाला शुभराग रूप प्रतिक्रमण भी (विधं प्रणीत) रागात्मक होनेसे विषरूप वर्णित किया गया है (तत्र) उस मोक्षमार्गमें (अप्रतिक्रमणम् एव) दोषोको दूर करनेका उपाय न करना, अशुभरागादि रूप ही प्रवृत्ति करना, ऐसा अप्रतिक्रमण (कुतः सुधा स्यात्) कैसे अमृतरूप कहा जा सकता है ? (तत्) नव (जनः) यह प्राणी (अधः अधः प्रपतन्) उपदेशको विपरीत ग्रहणकर, नीचे गिरता हुआ (किं प्रमाद्यति) क्यों प्रमादरूप प्रवर्तता है ? उपदेशका यथार्थ भाव ग्रहण कर (निष्प्रमादः) प्रमादको छोड़कर (ऊर्ध्वं मूर्ध्वं) उन्नत-उन्नत मार्ग पर (किं न अधिरोहति) क्यों नहीं चढ़ता ॥१८९॥

आचार्य—उपदेश तो यह था कि शुभरागादि रूप प्रतिक्रमण, वन्दना, रति आदि परिणाम भी पुण्याश्रयके कारण होनेसे व्यवहारसे मोक्षमार्ग हैं। तथापि दापयुक्त अप्रतिक्रमण और शुभरागरूप प्रतिक्रमण, इन दोनों विकल्पोसे रहित, अपने स्वभाव परिणामन रूप, तृतीय अवस्था रूप अप्रतिक्रमण ही निश्चयसे मोक्ष मार्ग है। वहाँ कुक्षिपने उलटा अर्थ ग्रहण कर पापात्मक अप्रतिक्रमणको श्रेष्ठ मान लिया। उसपर आचार्य प्रश्नात्मक आश्चर्य करते हैं कि प्राणी यथार्थ उपदेश ग्रहण कर ऊँचा क्यों नहीं चढ़ता ? विपरीत ग्रहण कर होनाचारी प्रमादी क्यों बनता है ?

“अप्रतिक्रमणम् एव सुधा कुतः स्यात्” ऐसा पाठ मानकर शुभचन्द्रजीने इसका अर्थ किया है कि प्रतिक्रमण तथा अप्रतिक्रमण दोनों अवस्थाओंसे भिन्न जो अप्रतिक्रमण है वह सुधाका, अमृतका कुम्भ है ॥१८९॥

कोन साधु शीघ्र मुक्ति प्राप्त करता है उसका वर्णन करते हैं—

प्रमादकलितः कथं भवति शुद्धभावोऽलसः

कषायभरगौरवात् अलसता प्रमादो यतः ।

अतः स्वरसनिर्भरे नियमितः स्वभावे भवन्

मुनिः परमशुद्धता व्रजति मुच्यते चाऽचिरात् ॥१९०॥

अन्वयार्थ—(प्रमादकलितः अलसः) प्रमादी आलसी व्यक्ति (कथं शुद्धभावी भवति) कैसे शुद्धभाव रूप शुद्धात्मा बन सकता है (यतः) क्योंकि (अलसता) आलसोपना (कषायभरगौरवात्) (प्रमादः भवति) कषायके भारमें ही गौरवशाली है, प्रमाद है। (अतः मुनिः) इसलिए साधु (स्वरस-निर्भरे स्वभावे) आत्माके निजरससे परिपूर्ण अपने स्वभावमें ही (नियमितः भवन्) नियमित होकर (परम शुद्धताम् व्रजति) उत्कृष्ट शुद्धोपयोगमय होता है, तथा (च अचिरात् मुच्यते) आर शीघ्र ही मुक्ति धामको प्राप्त होता है ॥१९०॥

भाषार्थ—अपनी स्वभाव स्थितिमें शिथिलताका नाम ही प्रमाद है। विविध प्रकारके कषाय जन्म विकल्प ही आत्माको अपने स्वभावमें स्थिर नहीं रहने देते। आत्महितका इच्छुक समताभावी सयमी साधु, रागादि कषाय भागसे अत्यन्त दूर रहकर, आत्महितमें सावधानी रखकर, अपनेको अपने स्वभावमें ही बाँधकर, परम पवित्रताको स्वयं प्राप्त होता है। यही शुद्धोपयोग है। इसीके फलसे प्राणी शीघ्र ही सा सारिक दुखके कारण कर्मबन्धके बन्धनसे भी शीघ्र छूट जाता है। इसी द्रव्यकर्म-भावनकमेंसे छूटनेको मुक्ति कहते हैं जो शुद्धोपयोगीको ही प्राप्त होती है ॥१९०॥

(३०२) जो प्रमादी नहीं है न आलसी है—आत्मनिष्ठ गृहस्थ है, वह भी तो परमशुद्धताको प्राप्त हो सकता है। तब कलशमें 'मुनिः' पद देकर उसका कर्तृत्व मुनिको ही क्यों स्वीकार किया है ?

समाधान—जो अपने हितके मार्गमें अपूर्ण है, वह अभी क्रोध, मान, माया, लोभ आदि कषायोंके भारसे सयुक्त है, ऐसा गृहस्थ आत्मश्रद्धानी या आत्मज्ञानी हो, पर आत्मनिष्ठ नहीं हो सकता। पूर्ण शुद्धोपयोगी नहीं हो सकता। गृहका ग्रहण, गृहिणोका ग्रहण, वित्तका संचय, परिवार-का परिकर, ये सभी कषायोंके कार्य हैं। कषायवान् आत्महितमें प्रमादी ही है। यदि उसे अप्रमादी, निरालस बनना है तो वह इनका सेवन न कर, केवल अपने ज्ञानभावमें ही निमग्न रहेगा। यह अवस्था मुनि अवस्था ही होगी। इसमें मुनि दशामें ही शुद्धताकी प्राप्ति और मोक्षका कर्तृत्व है। गृहस्थ दशामें नहीं।

(३०३) प्रश्न—गृहस्थ भी यदि धन-स्त्री-पुत्रका परित्याग कर दे और मुनि अवस्था धारण न करे, तो क्या शुद्धोपयोगी होना शक्य नहीं है ? क्या मात्र वस्त्र रहनेसे शुद्धोपयोगमें बाधा आ सकती है ?

समाधान—वस्त्रका परिग्रहण बाधक है। जब समस्त परद्रव्यसे भिन्न होनेपर ही स्वात्म-सिद्धि हो सकती है, तब वस्त्रका भी परिग्रह कैसे होगा ? वस्त्र देहको तरह जन्मसे साथ नहीं आता, वह बुद्धिपूर्वक ग्रहण किया जाता है। बुद्धिपूर्वक किसी भी वस्तुका ग्रहण, बिना उस वस्तुके प्रति आकर्षण या रागके सम्भव नहीं है। अतः बिना मुनिदशाले न परम शुद्धि होती है, न पूर्ण शुद्धोप-योग होता है, और न मुक्ति होती है।

(३०४) प्रश्न—क्या नग्नता आत्मशुद्धिमें साधक है ? यदि ऐसा है तो ब्रह्मचरिणी जैन साधु, परमहंस दशामें चलने वाले अर्जुन सन्यासी, सूफीमतके लोग अथवा आजकल विदेशोंमें नग्न रहकर जीवनयापन करनेवाले स्त्री-पुरुष, ये सब आत्मनिष्ठ होकर मुक्ति प्राप्त क्यों नहीं करते ?

समाधान—ये सब तनके नग्न हैं, पर मनके नग्न नहीं हैं। मनकी नग्नता समस्त मानसिक विकारोंसे रहित होनेपर ही होती है। विकार आत्माके स्वभावसे भिन्न आत्मघातक है। उसके रहते हुए नग्नताका अभाव ही है, भले ही शरीर नग्न हो। परसम्पर्कके अभावमें ही आत्मनिष्ठता आती है अन्यथा नहीं।

१ सुविदितयत्त्वसुतो संजमतवर्त्तजुषो विगदरागो।

समणो सहसुख दुषसो भणियो सुधोवभोगति ॥

—मूकचरित्तार, प्रथम अध्याय, गाथा १५

(३०५) प्रश्न—तब मनकी नग्नताकी हो बात करनी चाहिए। तनकी नग्नता क्यों आवश्यक है ?

समाधान—मनकी नग्नता हो तो तनकी नग्नता उसकी भावनासे पूर्व ही आ जाती है। कारणके अभावमें कार्य नहीं देखा जाता। आन्तरिक परित्यागकी भावना होनेपर बाह्यका परित्याग अवश्यम्भावी है। हाँ, बाह्यका त्याग हो और अन्तरंग विकारोका त्याग न हो, ऐसा हो सकता है। तनकी नग्नता, मनकी नग्नताके अभ्यासका प्राथमिक रूप भी हो सकता है। तथापि यदि कोई इसे कपटसे धारण करे और इसके द्वारा साधुपदकी प्रतिष्ठा, तथा लौकिक लाभ प्राप्त करे, तो वह निर्विकारी नहीं है, अतः आत्मनिष्ठ नहीं होता। उसको समस्त क्रियाएँ निष्फल हैं।

(३०६) प्रश्न—बाह्य परित्याग करनेवाले भले ही आन्तरिक परिग्रहके त्यागी न हो, तथापि पदकी प्रतिष्ठा, उत्तम भोजन, लोक मान्यता आदि फल तो प्राप्त होते हैं। तब उसे निष्फल क्यों कहा ?

समाधान—जब मात्र बाह्य त्यागका यह फल है, तब यदि वह त्याग अन्तरंग त्याग सहित हो तो कितना लाभदायक न होगा इसका स्वयं विचार करो। निष्फल तो इसलिए कहा गया है कि इस पदका जो वास्तविक फल, आत्मशुद्धि और मुक्ति है, वह फल उसे प्राप्त नहीं होता। इससे वह क्रिया निष्फल कही गई है ॥१९०॥

शुद्ध और मुक्त होने का क्या मार्ग है, कौन व्यक्ति उसे प्राप्त करता है, इसका वर्णन करते हैं—

त्यक्त्वाऽशुद्धिविधायि तत्किल परद्रव्यं समग्रं स्वयं

स्वद्रव्ये रतिमेति यः स नियतं सर्वापराधच्युतः ।

बंधध्वंसमुपेत्य नित्यमुदितः स्वज्योतिरच्छोच्छल-

चैतन्यामृतपूरपूर्णमहिमा शुद्धो भवन्मुच्यते ॥१९१॥

अन्वयार्थ—(अशुद्धिविधायि) अशुद्धताका प्रसार करने वाला (समग्र परद्रव्यं) सम्पूर्ण परद्रव्य है, (तत् किल त्यक्त्वा) उसको निश्चयसे त्याग करके (यः स्वयं स्वद्रव्ये रतिम् एति) स्व बल से जो अपने शुद्ध आत्म द्रव्यमें लीन होता है (स) वह बीतरागी सम्यग्दृष्टि साधु (नियतं) निश्चयसे ही (सर्वापराधच्युतः) सम्पूर्ण अपराधोंसे रहित, निरपराध होता है। तथा (नित्यमुदितः) सदा काल उन्नत या आनन्द स्वरूप होता हुआ (बंधध्वंसम् उपेत्य) ज्ञानावरणादि द्रव्य कर्म, रागादि भावकर्म, तथा नौ कर्मके बधनोंका अभावकर, (स्वज्योतिरच्छोच्छलतु चैतन्यामृतपूरपूर्णमहिमा) अपनी आत्म ज्योतिसे स्वच्छ, उछलते हुए चैतन्यरूप अमृतके पुरसे परिपूर्ण है महिमा जिसकी, ऐसा वह साधु (शुद्धो भवन्) पवित्रताको प्राप्त हुआ (मुच्यते) मुक्तिको प्राप्त होता है ॥१९१॥

भावार्थ—परद्रव्य का ग्रहण ही अशुद्धताका कारण है। शुद्ध वस्तु लोकमें भी वही मानी जाती है जो स्वयं अपने स्वरूपमें हो, एक हो, परसपक्षोंसे सर्वथा रहित हो। आत्मा भी जब समस्त परद्रव्यको तथा विकारीभावोंको, अशुद्धताका कारण जानकर, स्वयंके पुरुषार्थसे दूर करता हुआ एक मात्र निजस्वभावमें लीन होता है, वह सर्वथा अपराधोंसे रहित होकर, कर्म बधन का ध्वंस कर देता है। अपनी ज्ञानज्योतिके निरन्तर होनेवाले स्वभाव परिणमन रूप, स्वच्छ

चैतन्यामृतपूरसे परिपूर्ण महिमा वाला होकर पवित्र बनता है, तथा कर्म बंधनसे मुक्त होता है ॥१९१॥

मोक्ष अधिकारको समाप्त करते हुए आचार्य मोक्षके पवित्र स्वरूपकी महिमा कहते हैं—

बन्धच्छेदात् कलयबतुल मोक्षमक्षय्यमेतत्

नित्योद्योतस्फुटितसहजावस्थमेकान्तशुद्धम् ।

एकाकारस्वरसभरतोज्यन्तगम्भीरधीरं

पूर्णं ज्ञानं ज्वलितमचले स्वस्य लीन महिम्नि ॥१९२॥

अन्वयार्थ—(बन्धच्छेदात्) कर्म बन्धनके छेदनेसे (अतुलं अक्षय्यम् मोक्षम्) जिसकी कोई तुलना नहीं है ऐसे अविनाशी मोक्षको (कलयत्) प्राप्त करता हुआ, (पूर्णं ज्ञानं) सम्पूर्ण केवलज्ञान (नित्योद्योतस्फुटितसहजावस्थम्) नित्य ही प्रकाशमान प्रकट की है अपनी स्वाभाविक अवस्था जिसने तथा (एकान्तशुद्धम्) जो सर्वथा शुद्ध है, पवित्र है, तथा (एकाकारस्वरसभरतं) अपने स्वभाव मात्र रूप जो स्वरस उसके द्वारा परिपूर्ण (अत्यन्त गम्भीरधीरम्) अत्यन्त गम्भीर, और धीर है, (अचले स्वस्यमहिम्नि) अविचलित अपनी स्वयंकी उत्कृष्ट महिमा में जो (लीन) संलीन है (एतज्ज्वलितम्) वह पूर्ण ज्ञान सदा के लिए प्रकाशमान है ॥१९२॥

भावार्थ—मोक्षका स्वरूप यही है कि जीव अपने द्रव्यकर्म-भावकर्म-नोकर्मके समस्त बंधनो को छेदकर उससे स्वयं रहित हो जाय। वह कभी नाशको प्राप्त नहीं होता। उस अवस्थामें जीव अपनी निजात्म महिमा में लीन पूर्ण-ज्ञान ज्योतिको प्राप्त होता है। वह ज्ञानज्योति एकमात्र चैतन्य रसके निरन्तर चलनेवाले प्रवाहसे—परिणमनसे सहज गम्भीर और सदा निराकुल है। जीवकी ऐसी पवित्रावस्थाको ही मोक्ष कहते हैं।

(३०७) प्रश्न—मोक्ष तो तीन लोकके ऊपर है, ऐसा शास्त्रो में वर्णित है। अतः क्या वहाँ जाकर जीवकी शुद्धदशा स्वयं हो जाती है ?

समाधान—नहीं। मोक्ष जीवकी विशुद्ध दशाका नाम है। भले ही ऐसे जीव स्वामाविक ऊर्ध्वगमनके कारण लोकाग्र भागमें स्थित होते जाते हैं, किन्तु जीवकी उस कर्ममल रहित अवस्था का नाम ही मुक्तिकी प्राप्ति है।

(३०८) प्रश्न—स्थानका भी तो यह महत्त्व है ? क्योंकि वे पवित्र आत्माएँ वहाँ ही पहुँचती हैं ?

समाधान—ऐसा नहीं है। वहाँ तो अन्तिम वातवलय है, वायुकायिक जीव भी वहाँ हैं। निगोदेके जीव भी हैं। तब उस स्थानको मात्र मोक्षस्थान संज्ञा कैसे दी जा सकती है ? घोर संसारी निगोदिया भी वहाँ हैं और मुक्त जीव भी हैं। यदि स्थानका महत्त्व होता तो दोनोंकी समानावस्था होती, पर ऐसा नहीं है। निगोदिया अभी अनन्तकाल तक भी संसारकी दुःखमय अवस्था भोगेंगे, जबकि मुक्तात्मा संसार परिश्रमणसे छूट गए। जीवकी शुद्धावस्थाका नाम ही मुक्ति है। जहाँ जीव परिपूर्ण केवलज्ञान प्राप्त अनन्त कालतक उसी परमशुद्धावस्थामें ही लीन है वही मोक्ष है ॥१९२॥

मोक्षाधिकार समाप्त ।

□ सर्व-विशुद्ध-ज्ञानाधिकार □

ग्रन्थमे जीवाजीवाधिकार, पुण्य-पापाधिकार, कर्ताकर्म अधिकार, आस्रवाधिकार, सवरा-धिकार, निर्जराधिकार, बन्धाधिकार और मोक्षाधिकार इन आठ अधिकारों द्वारा जीव तत्त्वका स्वरूप वर्णन किया। अब इस अध्यायमे उक्त सब प्रकारके, अर्थात् कर्ता-कर्मरूप, पुण्य-पापरूप, बन्धमोक्षरूप आदि भावोंसे भिन्न, अपने निज स्वरूपसे सदा एकाकार, परसे—परके सम्पर्कसे, तथा परनिमित्त जन्य भावोंसे सर्वथा भिन्न, ज्ञानानन्दके पुञ्ज परम पवित्र आत्माका उदय होता है ऐसा कहेंगे—

नीत्वा सम्यक् प्रलयमल्लिलान् कर्तृभोक्त्रादिभावान्

दूरीभूतः प्रतिपदमय बन्धमोक्षप्रकल्पते ।

शुद्धः शुद्धः स्वरसविसरापूर्णपुण्याचलार्चिः

टङ्कोत्कीर्णप्रकटमहिमा स्फूर्जति ज्ञानपुञ्जः ॥१९३॥

अन्वयार्थ—(अल्लिलान् कर्तृभोक्त्रादिभावान्) समस्त कर्तृत्व भोक्तृत्व आदि भावोंको (सम्यक् प्रलयं नीत्वा) पूर्ण रीतिसे मिटाकर (प्रतिपदं बन्धमोक्षप्रकल्पते दूरीभूत) प्रतिपदमे गुण-म्यानादिकक्रममे आनेवाली बन्धमोक्षकी रचनासे अत्यन्त भिन्न (स्वयं शुद्ध शुद्ध) स्वभावसे ही अत्यन्त विशुद्ध तथा (स्वरसविसरापूर्णपुण्याचलार्चि) अपने चैतन्य रसके विस्तारसे परिपूर्ण पवित्र देदीप्यमान, अविचलित किरणोंसे युक्त (टङ्कोत्कीर्ण प्रकटमहिमा) टाकीसे उकेरी प्रतिमा समान स्थिररूपसे जिसका माहात्म्य प्रकट है, ऐसा (ज्ञानपुञ्ज स्फूर्जति) ज्ञानका पुञ्ज, ज्ञान समुदायी आत्मा प्रकाशमान हो रहा है ॥१९३॥

भावार्थ—आत्माके शुद्ध स्वरूपका यहाँ कथन किया जा रहा है। इस अध्यायमे सर्वविशुद्ध आत्म तत्त्वका विवेचन करेंगे।

संसारी अवस्थामे जीवका अजीवके साथ सम्बन्ध है, जीवान्तरोंसे भी सम्बन्ध है। अपने अज्ञानसे यह उनका अपनेको कर्ता भोक्ता मानता है। पुण्य-पाप परिणाम करता है। उससे कर्मोंका आस्रव व बन्ध होता है, ज्ञानी उस बन्धको दूर करके सवर, निर्जरा व मोक्षको भी प्राप्त करता है। तथापि आचार्य कहते हैं कि ऐसी विविध अवस्थाएँ जिस जीवकी हो रही हैं, वह स्वयं कैसा है? इस एक प्रश्नका समाधान करते हैं—

संसारी अवस्था या मुक्त अवस्था दोनों अवस्थाएँ तो कर्मके क्रमशः सयोग तथा वियोग जनित अवस्थाएँ हैं, पर जिस जीवकी ऐसी दशाएँ होती हैं उसे, यदि दृष्टिसे सयोग वियोगको भिन्न करके देखें, तो वह जीव कैसा दृष्टिपथमे आवेगा इसकी चर्चा यहाँ की गई है।

इस दृष्टिसे देखें तो ज्ञात होगा कि जीव शुद्ध है, परसयोग और सयोगजनित भावोंसे दूर है, कर्तृत्व-भोक्तृत्वका कोई विकल्प नहीं है? पुण्य-पाप, आस्रवादि सम्पूर्ण दशाएँ कर्मसयोगको हैं अतः इनसे भी वह दूर है।

जीव केवल मात्र अपने असाधारण गुण चेतन्यका धनी है। वह अनादिसे अनन्तकाल तक सदा एक रूप रहता है। पर्यायदृष्टि दूरकर उस द्रव्यका स्वरूप देखें तो आत्मा अपने उस चेतन्य रससे परिपूर्ण है, उसकी महिमा हो सर्वोपरि है। वह अपने अचल ज्ञान सूर्यकी किरणोंसे स्वयं प्रकाशमान है। टकोत्कीर्ण है। यह शब्द दो अर्थोंमें आता है—टाकीसे पाषाणपर कोई लेख लिखा जाय तो अमिट लेख माना जाता है अतः आत्मा या उसका ज्ञान उसीके समान अचल है कभी नाशवान् नहीं है। दूसरे टाकीसे उत्कीर्ण पाषाण प्रतिमा जैसे अपनेमें सागोपाग परिपूर्ण है, इसी प्रकार जो स्वयं प्रकट है, पाषाण खण्डमें भी वह थी। उस पाषाण खण्डमें मूर्तिके अलावा जो अन्य निरर्थक पाषाणके टुकड़े, याने अमूर्ति-रूप अशेष, उनसे आवृत होनेके कारण मूर्ति सामान्य जनको दृष्टिगोचर नहीं होती थी, तथापि चातुर्य रखनेवाले मूर्तिकारको उस पाषाण खण्डमें भी शुद्ध मुन्दर मूर्ति दिखाई देती थी। अपने इस अमिट अखण्ड विश्वासके आधार पर वह टाकी लगाकर हथौड़ेकी चोटसे मूर्तिपर आवरण स्वरूप, अमूर्तिरूप, पाषाण खण्डको चतुराईसे तोड़-तोड़कर अलग कर देता है, तब मूर्ति सागोपाग प्रकट हो जाती है।

टाकीसे उत्कीर्ण होनेपर जो मूर्ति प्रकट होती है वैसा मूर्तिका स्वरूप पाषाण खण्डमें शक्ति रूपसे पहले भी था। द्रष्टाने उसे देखा, बाद भी देखा। जो पहिले देखा था, अनुभव किया था, वह अब प्रत्यक्ष देखा, यह उसकी मूर्तिरूप पर्याय है, जो प्रकट हुई।

इसी प्रकार विशुद्धात्मा अपने स्वरूपसे ससारी दशामें भी थी। द्रष्टाने द्रव्य दृष्टिसे उसे देखा और अज्ञानादि दूर कर उसे ही प्रकट किया है। यह भी टकोत्कीर्ण का दूसरा अर्थ है।

सारांश यह कि आत्मा भी अपने पवित्र ज्ञानपुञ्ज स्वरूप अनादिसे है, अनन्त काल तक रहेगी। अपने शुद्ध स्वभावको छोड़कर न कभी रही, न रहेगी। इस ज्ञानी आत्माने अपने स्वरूपका सम्पत्त्व दशामें दर्शन किया और इसके साथ जो व्यर्थ पाषाण खण्डकी तरह द्रव्यकर्म, भावकर्म, नोकर्म अनात्मस्वरूप थे उन्हें अपनी पैनी ज्ञान छेनीसे छाँटकर अलग कर दिया तब ज्ञानानन्द ज्योतिमय आत्मा प्रकट हो गई।

(३०९) प्रश्न—कारीगर अपनी कलाकी कुशलतासे ही मूर्ति बनाता है। जैसा निष्णात कारीगर होगा वैसा ही सुन्दर मूर्ति बनायेगा। अन्यथा असुन्दर बेडौल भी बन सकती है ?

समाधान—मूर्ति ता उसमें सुन्दर ही है। जो कारीगर कुशल नहीं है वह मूर्ति पर आवरणरूप, अमूर्तिरूप पाषाण खण्डको कुशलतापूर्वक सम्पूर्ण रूपसे दूर नहीं कर पाता, तब मूर्ति बेडौल दीखती है। उसी बेडौल मूर्तिको दूसरा चतुर कारीगर पुनः टाकीसे व्यर्थके पाषाण खण्डको, जिनके कारण मूर्ति बेडौल लगती थी, दूर कर, सुन्दर मूर्ति प्रकट कर सकता है।

(३१०) प्रश्न—कारीगर मूर्ति प्रकट करता है, या बनाता है। यदि मूर्ति पर कोई वस्त्र पड़ा है और वह आवरण दूर कर दिया जाय तो उसे प्रकट करना कहेंगे। क्योंकि मूर्ति तो वहाँ बनी बनाई थी, मात्र परदा ऊपर पड़ा था। पर यहाँ ऐसा आवरण तो था नहीं, न यहाँ मूर्ति थी, उसे तो मूर्तिकार बनाता ही है। लोकमें उसे इसीसे 'मूर्तिकार' अर्थात् मूर्तिको करनेवाला कहते हैं। अतः आपका कथन लोकविरुद्ध होनेसे असत्य है।

समाधान—जो लोक विरुद्ध हो वह असत्य ही हो ऐसा कोई नियम नहीं है। मोक्ष और मोक्षमार्ग लोक और लोकमार्गके विरुद्ध हैं पर वह असत्य नहीं है, वही एकमात्र सत्य है।

मूर्तिकार पाषाणमे ही मूर्ति प्रकट करता है, पानीमें नहीं। क्योंकि पानीमे मूर्तिरूप प्रकट होनेकी स्वयंकी योग्यता नहीं है, पाषाणमे है। मूर्तिके लिए आवरण स्वरूप जो पाषाण खण्ड थे, उन्हें मूर्तिकारने मूर्तिके आस-पाससे छेनी द्वारा पृथक् कर दिया है। उनके पृथक् कर देनेपर मूर्ति तो उस पाषाण खण्डमें ही प्रकट होती है, कहींसे लाई नहीं जाती।

लोक भाषामे उसे मूर्तिकार कहना व्यवहार मात्र है परमार्थ नहीं है।

इसी प्रकार अनादि कालसे कर्म सयुक्त आत्मामे कर्म-मल, नो कर्म (शरीर) मल, तथा कर्मके सयोगके निमित्तके हुए रागादि क्रोधादि भाव मल, इन तीनों मलोके आवरणके कारण आत्मा, जो कि स्वयं शुद्ध चैतन्य स्वरूप आनन्दका कन्द है, अप्रकट रूप था। जब ज्ञानी उन मलो को दूर करता है तो वह स्वयं अपने स्वरूपमे प्रकट हो जाती है ॥१९३॥

परका कर्त्तापिना वस्तु स्वभाव ही नहीं है यह दिखाते है—

कर्तृत्वं न स्वभावोऽस्य चित्तो वेदयितृत्ववत् ।

अज्ञानादेव कर्त्ताऽयं तदभावादकारकः ॥१९४॥

अन्वयार्थ—(अस्य चित्त.) चैतन्य स्वरूप इस आत्माको (कर्तृत्वं न स्वभाव) परपदार्थके कर्त्तादिपनेका स्वभावसे ही अभाव है (वेदयितृत्ववत्) जैसे परके भोक्तापनेका अभाव है। (अज्ञानादेव कर्त्ताऽयं) अज्ञानसे ही मैं कर्त्ता हूँ ऐसी मान्यता है (तदभावात्) अज्ञान मिटकर ज्ञान भाव होनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि वह (अकारक.) परका कर्त्ता नहीं है ॥१९४॥

भाषार्थ—जब तक इस जीवके मिथ्यात्व कर्मके उदयमें विपरीत ज्ञान या अज्ञान है, तब तक ही यह अपनेको पर द्रव्यका तथा उसकी पर्यायोक्ता कर्त्ता मानता है। उसकी यह मान्यता वस्तु तत्त्वके विपरीत है अतः काल्पनिक है—असत्य है।

जब उसका मिथ्यात्व परिणाम मिटता है, और सम्यक्त्व भाव प्रकट होता है, तब उसका ज्ञान भी सत्यज्ञान बनता है। उस सत्यज्ञानके आलोकमे उसे अपनी भूल मालूम होती है और फिर वह अपनेको परका कर्त्ता नहीं मानता।

(३११) प्रश्न—आपने कलशका जो अर्थ किया है वह ठीक नहीं मालूम होता। कलशमे स्वामी अमृतचन्द्र कहते हैं कि 'अज्ञानात् एव अयं कर्त्ता' अर्थात् जब तक ज्ञान नहीं था जब तक यह परका कर्त्ता था 'तदभावात् अकारक' अज्ञानके मिटने पर वह परका कर्तृत्व छोड़ देता है। ऐसा अर्थ करना ही मूलानुगामी है?

समाधान—ऐसा नहीं है। इन शब्दोका शब्दार्थ इस प्रकारका भी लगाया जा सकता है, तथापि ग्रन्थका यह अमिप्राय नहीं है। अमिमतार्थ और शब्दार्थमे भेद भी होता है।

(३१२) प्रश्न—यह कैसे जाना कि अमिमतार्थ, शब्दार्थसे भिन्न है। खुलासा करिये।

समाधान—यह कलशके पूर्वार्धसे सम्बन्ध जोड़ने पर जाना जाता है। पूर्वार्धमें स्पष्ट निर्देश

है कि परकर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनों ही आत्माके स्वभाव नहीं हैं ? जब स्वभाव नहीं है तब वह कर्त्ता भोक्ता यथार्थमे नहीं है ।

(३१३) प्रश्न—निश्चय स्वभाव दृष्टिसे परका कर्त्ता भोक्ता भले ही न हो, पर व्यवहारकी अपेक्षा अथवा संसारी अवस्थामे विभावमय होनेसे उस अवस्थामे तो परका कर्त्ता है ही ?

जैसे निश्चयसे रागादि भाव रहित है उनका कर्तृत्व स्वभावमे नहीं है । पर सकर्मावस्थामें तो रागादिका कर्त्ता है ही । इसी प्रकार परकर्तृत्व अज्ञान दशामे होता है, यह मान्यता ग्रन्थके अनुरूप है, इसे स्वीकार करना चाहिये ।

समाधान—रागादि कर्तृत्वमें और परपदार्थके कर्तृत्वमें बहुत अन्तर है । रागादि आत्माके ही विकारी भाव हैं । उसीसे उसकी सत्तामे ही उत्पन्न होते हैं, अतः शुद्ध निश्चयनयसे आत्मा उस अवस्थामे रागादि कर रहा है, अतः कर्त्ता भोक्ता दोनों है । तथापि पर द्रव्य तो भिन्न सत्तावाला है, दोनोकी एक कोटि मानना ठीक नहीं है । अज्ञानी भी पर द्रव्यकी पर्यायोंका कर्त्ता नहीं है ।^१

(३१४) प्रश्न—रागादि भावोंको भी अचेतन परभाव आगममे कहा है । जैसे घटपटादि शुद्ध चैतन्यसे भिन्न होनेके कारण पर हैं । जैसे ही रागादि भाव भी शुद्ध चैतन्यसे भिन्न होनेके कारण पर हैं । दोनो पर हैं तब दोनोका कर्तृत्व या तो स्वीकार करो या दोनोके कर्तृत्वको अस्वीकार करो । आगममे दोनोको पर माना है तब रागादिका कर्त्ता स्वीकार करना और घटादिका अस्वीकार करना, आगमसम्मत तथा न्याय सगत नहीं है ?

समाधान—भिन्न सत्ता वाले पदार्थोंको भिन्न सत्ता वाला मानना, और उनमे अन्तर बताना न्यायसम्मत भी है और आगमसम्मत भी है । रागादि परिणामोंको शुद्ध निश्चयकी दृष्टिमे 'परभाव' कहा है । शुद्ध चैतन्यसे भिन्न होनेके कारण 'अचेतन' भी कहा है । अतः शुद्ध निश्चयसे आत्मा (स्वभाव दृष्टिसे) दोनोका कर्त्ता नहीं है यह हमे स्वीकृत है, क्योंकि ऐसा ही आगम है । तथापि घटादि अचेतन द्रव्य हैं, उनकी सत्ता सर्वथा पुद्गल द्रव्यसे अभिन्न, व जीव द्रव्यसे सर्वथा भिन्न है । किन्तु रागादि भाव पुद्गल द्रव्यकी सत्तासे सर्वथा भिन्न होते हुए भी आत्म सत्तासे कथञ्चित् अभिन्न भी हैं । इसी कारण इन दोनोका अन्तर स्पष्ट है ।

(३१५) प्रश्न—रागादिको आत्मामे कथञ्चित् भिन्न बताया, इसका अर्थ कथञ्चित् अभिन्न भी है । इसका क्या रहस्य है ?

समाधान—पुद्गलमे रागादि नहीं होते हैं, आत्मामें होते हैं, अतः आत्मामे अभिन्न भी हैं । आत्मामे निज स्वभावकी दृष्टिसे वे आत्मस्वभाव नहीं हैं, किन्तु कर्मके उदयके निमित्तसे होने वाले, अनित्य, बिनाशीक, नैमित्तिक भाव हैं, अतः आत्मामे भिन्न भी हैं । यह उक्त कथनका तात्पर्य है । अज्ञान दशामे जीव अपने रागादिक अज्ञान भावका कर्त्ता तो है, पर वह घट पर्यायका कर्त्ता अज्ञान दशामे भी नहीं है । वह अपनेको घटका कर्त्ता मानता है, यही उसकी अज्ञान दशा है ।

(३१६) प्रश्न—अज्ञान दशा क्या है और ज्ञान दशा क्या है ?

समाधान—मिथ्यात्वोदयके समय जो ज्ञान विकारी होता है, जीव विपरीत ज्ञान करता है,

वही आत्माका अज्ञान है। सम्यक्त्वके होनेपर तत्त्वका सही बोध होता है, तब विपरीत ज्ञान मिटनेसे जीव ज्ञानी बनता है।

(३१७) प्रश्न—दोनों अवस्थाओंमें जीवमें क्या अन्तर पड़ता है।

समाधान—अज्ञान दशामे स्वभावका बोध उसे नहीं होता, अतः परपदार्थके सचयमें, उनके निर्माणमें, वह होता तो निमित्त मात्र है, पर अपनेको परका कर्ता मान लेता है। यह मान्यता ही उसका भ्रम है और भ्रमके कारण ही वह दुखी है। वह दुखी इसलिए होता है कि—अपनी गलत मान्यतामें परको अपने अनुकूल बनाना चाहता है, परन्तु पर द्रव्य तो स्वयं अपनी परिणतिके अनुकूल परिणमता है, इसकी इच्छानुसार परिणमन नहीं करता, तब यह अपनी इच्छानुकूल पर परिणमनके अभावमें स्वयं दुखी होता है।

इसी प्रकार परमें अपना कर्तृत्व मानकर, जब परकी निमित्ततामें भी अपनी स्थिति, अपनी इच्छानुसार नहीं पाता, तब उसका दोष परको देता है और स्वयं दुखी होता है।

ज्ञानीकी स्थिति इसके विपरीत है। वह जानता है कि पर द्रव्य अपने द्रव्यकी योग्यतानुसार, तथा अपनी पर्याय धाराके अनुसार आनेवाले परिणमनके अनुसार ही परिणमेगा, मेरी इच्छानुसार नहीं परिणमेगा, अतः दुखी नहीं होता। इसी प्रकार मेरा परिणमन परके आधीन नहीं है। संसारी दशामे, पूर्व कर्मोदयके निमित्तका पाकर, अपनी पर्याय धाराके अनुसार—आनेवाले परिणमनके अनुकूल ही मेरा परिणमन होगा मेरी मात्र इच्छानुसार नहीं होगा। ऐसा जानकर दुखी नहीं होता, यही उसके तत्त्व ज्ञानका फल है ॥१९४॥

अकर्तापना जीवमें स्वभावरूप है, तथापि अपने स्वभावके अज्ञानसे जीव कर्म बध करता है। यह अज्ञानकी महिमा है इसका स्पष्टीकरण—

अकर्ता जीवोऽयं स्थित इति विशुद्धः स्वरसतः

स्फुरच्चिज्ज्योतिर्भिरक्षुरितभुवनाभोगभवनः ।

तथाप्यस्यासौ स्याद्विह किल बन्धः प्रकृतिभिः

स सत्त्वज्ञानस्य स्फुरति महिमा कोऽपि गहनः ॥१९५॥

अन्वयार्थ—(अयं जीव. अकर्ता) यह आत्मा परका अकर्ता है तथा (स्वरसतः विशुद्ध) अपने स्वभावसे ही विशुद्ध है (इति स्थितः) यह बात निश्चित हुई। यह भी निश्चित है कि यह आत्मा (स्फुरत्-चित्-ज्योतिर्भिः क्षुरितभुवनाभोगभवन) प्रकटपनेको प्राप्त अपनी निज चैतन्य ज्योतिके फैलावसे, इस लोक रूप गृहको व्याप्त किए हुए है, प्रकाशित किए हुए है (तथापि) तो भी (अस्य) इस जीवको (प्रकृतिभिः किल यत् असौ बन्ध स्यात्) कर्म प्रकृतियोका यह बन्ध होता है (स सत्त्वज्ञानस्य) वह इस जीवके अज्ञान भावकी (क. अपि गहन. महिमा) कोई अनिवर्चनीय महिमाका ही (स्फुरति) स्फुरण है ॥१९५॥

भावार्थ—निश्चयसे तो जीव अपने स्वभावमें स्थित परम विशुद्ध है, अतः परद्रव्योका तथा परिनिमित्तजन्य विकारोका भी कर्ता नहीं है। यह अपनी प्रकट ज्ञानज्योति रूपी सूर्य किरणोंसे, समस्त संसार रूपी भवनको प्रकाशित करता है। अर्थात् विशुद्धात्मा अपने ज्ञानमें

सम्पूर्ण लोकालोक को जानने की सामर्थ्य वाला है। ऐसे अपने स्वभावके अवस्थित रहते हुए भी संसारमें नानाप्रकारके कर्मबन्धोंसे बन्धता है, यह उसके स्वस्थ बोधके अभावकी, अर्थात् स्वरूपके अज्ञानकी ही गहन महिमा है। सारांश यह कि यथार्थमें इसके पास अपूर्व आत्म सम्पत्ति है, तथापि उसका उसे ज्ञान नहीं है, अतः दरिद्र की तरह परमुखापेक्षी होने से दिन बन रहा है ॥१९५॥

(३१८) प्रश्न—जो स्वभावसे विशुद्ध है उसमें अज्ञान अपना प्रभाव रखे और उसे बन्धनमें डाले यह कैसे संभव है ?

समाधान—पूर्वमें दृष्टान्त द्वारा बता दिया गया है कि जैसे कोई धन सम्पन्न व्यक्ति अपने धन का ज्ञान न होनेसे, दरिद्री हुआ परमुखापेक्षी दैन्य भावकी प्राप्त हो, शिक्षा वृत्तिसे उदर पूर्ति करता है। इस दरिद्रावस्थाको भोगते हुए भी क्या वह सम्पत्तिशाली धनवान् नहीं है ? है तो भी अपने धनके अज्ञानसे दरिद्री है, यह उसके अज्ञानकी महिमा है।

इसी प्रकार जीव स्वभाव दृष्टिसे अपने सम्पूर्ण गुणोंसे सम्पन्न है। तीनों प्रकारके कर्ममलसे रहित, परम विशुद्ध है, अनन्त चतुष्टय का धनी है, तथापि उसने कभी अपनी सम्पत्ति देखी नहीं। शक्तिरूपमें मेरे मे अनन्त चतुष्टय विद्यमान है, इस पर कभी विश्वास उसे हुआ ही नहीं अतः संसारमें भटक रहा है। पद-पद पर दुखी है। यह महिमा भी उसी अज्ञान भाव की है।

यदि एक बार उस भिक्षुकको अपनी सम्पत्ति का बोध मात्र हो जाय—मात्र देखनेको मिल जाय—तो उसकी दीनता मिट जाती है। उसे अपनी सम्पत्तिशालिताका गौरव हो जाता है और वह सम्पत्ति को प्राप्त करनेमें प्रयत्नशील हो जाता है।

इसी प्रकार इस अज्ञानीको एकबार भी अपनी आत्मनिधिका दर्शन हो जाय तो इसकी भी दीनता मिट जाय। जो दर-दर वृक्ष-पहाड़ नदी-यक्ष आदि को पूजता था, वह सर्व दीनता मिट जाय तथा आत्म गौरव उत्पन्न हो जाय। वह अपनी अनन्तचतुष्टय निधिके प्राप्त करनेका प्रयत्न भी प्रारम्भ कर दे। जब तक ऐसा नहीं होता तब तक यह अज्ञानी अपने अज्ञान भावका कर्ता है, तथा उसीके फलका भोक्ता भी है। यह अज्ञान की महिमा है जो जीवको भुलावामे डाले है ॥१९५॥

ज्ञानी जब कर्ता नहीं है तब उस बन्धके फलका भोक्ता भी नहीं होता इसे स्पष्ट करते हैं—

भोक्तृत्वं न स्वभावोऽस्य स्मृतः कर्तृत्ववर्जितः ।

अज्ञानादेव भोक्तायं तदभावादवेवकः ॥ १९६ ॥

अन्वयार्थ—(कर्तृत्ववत्) जैसे कर्तापना जीवका स्वभाव नहीं है उसी तरह (भोक्तृत्व अस्त्विति: स्वभाव न स्मृतः) भोक्तापना भी इस चैतन्य स्वरूप आत्माका स्वभाव नहीं माना गया। (अज्ञानादेव अयं भोक्ता) अपने स्वरूपके अज्ञानके कारण ही कर्ताके समान भोक्ता भी है। (तत् तदभावात्) अज्ञानके अभावमें (अवेवकः) अभोक्ता ही है ॥१९५॥

भाषार्थ—जैसे ज्ञानी सम्यग्दृष्टि वीतरागी जीव, पर द्रव्य का तथा रागादि अज्ञान भावों का कर्ता व भोक्ता निश्चयसे नहीं है, वैसे ही अज्ञान दशामे भी आत्माका स्वभाव ऐसा ही अकर्ता अभोक्ता है, तथापि संसारी विकारी दशा में अपने स्वरूपके अज्ञानके कारण वह अज्ञान

भाव जो रागद्वि, उनका कर्ता व भोक्ता भी होता है। जैसे ही ज्ञान-व्योति प्रकट होती है वैसे ही वह अकर्ता व अभोक्ता हो जाता है। अर्थात् जैसा उसका स्वभाव था वैसा प्रकाशमान प्रकट हो जाता है।

(३१५) प्रश्न—ज्ञानी ज्ञान दशामे भी कर्मोदयजन्य पीड़ा अनुभव करता है। और अज्ञानी भी करता है। दोनोंमे कोई अन्तर नहीं है क्योंकि पूर्वकर्मका उदय तो सबको भोगना पड़ेगा ?

समाधान—भोगते दोनों हैं पर अज्ञानी कर्मोदयजन्य स्थितिसे भिन्न जो अकर्म स्वरूप आत्मा है उसका ज्ञायक नहीं है, अतः उसे तन्मय होकर भोगता है, उसमे उसे आत्म बुद्धि है अतः दुखी होता है, इसे कर्म दण्डका भोगना कहते हैं। इसके विपरीत ज्ञानी पुरुष है, जो अपने ज्ञान स्वरूपका ज्ञायक है और कर्मके स्वरूपका ज्ञायक है, तथा कर्मके उदय तथा उसके फलका भी ज्ञायक है। तथापि कर्ता भोक्ता नहीं है। वह उसे अपनेसे भिन्न नैमित्तिक भाव जानकर उससे तन्मय नहीं होता। तन्मयताको ही भोगना कहा है।

(३२०) प्रश्न—कोई तन्मय होकर भोगे या अतन्मय होकर भोगे, भोगना तो पड़ता ही है। केवल-कह देनेपर या समझ लेनेसे कि “कर्म मुझसे भिन्न हैं, उनका उदय उनकी अवस्था है, मैं उसके फलका भोक्ता नहीं हूँ, चिदानन्द चैतन्यस्वरूप हूँ” क्या उसका असाताके उदय जन्य चर उतर जाता है। चोट मिट जाती है।

समाधान—यह सत्य है कि कर्मोदयकी बलवत्तामे पीड़ा होती है, तथापि उस पीड़ामे देहका रागी अधिक दुखी होता है। वीतरागी ज्ञानी देहको अचेतन जानता है, अपनेसे भिन्न जानना है उसकी दुरवस्थाको अपनी दुरवस्था नहीं मानता, अतः वैसा दुखी नहीं होता।

(३२१) प्रश्न—सामायिक पाठमे अमितगति आचार्यने लिखा है—“स्वयं कृतं कर्म यदात्मना पुरा, फलं तदीयं लभते शुभाशुभ।” अर्थात् इस आत्माने जो कर्म पूर्व समयमे किए हैं उनका फल शुभाशुभ उसे अवश्य प्राप्त होता है। यह नियम केवल अज्ञानीके लिए ही नहीं लिखा, ज्ञानीके लिए भी लिखा है। आपने कहा—ज्ञानी कर्मोदयमे भी उसे जड़की अवस्था जान दुखी नहीं होता। यदि ऐसा हो तो कर्मोदय निष्फल हो जायगा ?

समाधान—आचार्य अमितगतियने जो लिखा है वह यथार्थ है। उसका तात्पर्य यह है कि मिथ्यादृष्टि जीव, सुख दुःख दाता पर पुरुषको मानकर, उससे रागद्वेष करता है, सो यह उसकी मान्यता मिथ्या है। सुख-दुःख भी अपने द्वारा किए कर्मका ही फल है। अतः कर्मका कर्ता जीव, अपने सुख दुःखका स्वयं जिम्मेदार है अन्यको दोष देना गलत है। इस तत्त्वको समझ ले तो अपने परिणाम ही सुधारे, परसे बेर प्रीति न करे। इस अभिप्रायको वहाँ व्यक्त किया है।

यहाँ प्रकरण विषुद्ध ज्ञानी सम्यग्दृष्टि आत्माका है। वह उदयागत कर्म व उसके फलको रोककरके नहीं भोगता किन्तु साम्यभावे भोगता है। अतः अपने सम्यग्ज्ञानके आधार पर दुखी संकलित होनेसे बच जाता है।

(३२२) प्रश्न—क्या यह सम्भव है कि कर्मका तीव्र उदय हो परन्तु जीव तत्त्वज्ञानी चर्चा करे और दुखी न हो ?

समाधान—जब कोई रोगी आपरेक्षणमें बीर फाड़का कष्ट उठा रहा है, अथवा अन्य पीड़ा से पीड़ित है, तब अल्पकालको यदि उसे निद्रा आ जाय, या नषेकी दवा दी जाय, तो निद्रित या अचेतन अवस्थामें, उपयोग रोगकी तरफ न रहनेसे दुखी नहीं होता। यद्यपि शारीरिक दुरवस्था ज्योकी ल्यो है। उसमें अन्तर नहीं पड़ा, तब विचारने पर यह सिद्ध होता है कि उतने कालतक उसका उपयोग उस ओर नहीं होता। इससे यह सिद्धान्त निष्पन्न हुआ कि—जीव सुख-दुखका वेदन भी उपयोगके आधार पर करता है। अतः यदि ज्ञानी ज्ञानभावका अवलम्बनकर अपना उपयोग उस दुरवस्थासे हटा ले तो उतने काल उस ध्यानावस्थामें, वह भी कर्मोदयकी दशामें भी दुखी न होगा। यह सिद्ध है कि जब अज्ञान दशामें कष्टकी सामग्री रहते हुए भी, कृत्रिम उपायोसे कष्टका शमन देखा जाता है, तो प्रकारान्तरसे भी कष्टदशामें कष्टका शमन हो सकता है।

(३२३) प्रश्न—कोई अन्य उदाहरणसे समझाइए जो जागृत दशका हो।

समाधान—कोई व्यक्ति व्यापारी है उसे व्यापारमें बीस हजारका घाटा हो गया। बड़ा दुखी है, दिन रात चैन नहीं है। पड़ोसका व्यापारी आकर कहता है कि भाई साहब! आप तो मजेमें रहे जो उस समय माल बेच दिया, मात्र बीस हजारका घाटा हुआ। मैंने तो लाभकी अभिलाषामें माल अधिक दिन तक रोक लिया, सो भाव उतरनेसे मुझे चालीस हजारका घाटा उतने ही मालमें उठाना पड़ा।

व्यापारी दूसरे व्यापारीकी बात सुनकर मनमें विचारता है कि घाटा तो हुआ, पर बीस हजार के घाटे से बच गए। यदि पड़ोसी व्यापारीकी तरह मैं भी करता तो मुझे भी चालीस हजारका घाटा होता। सोचकर दुख भूल जाता है, सन्तोष करता है। उपयोगदश बदलनेसे ही यहाँ उसका दुख घटा। एक दूसरा उदाहरण देखे—

किसीके पुत्रका मरण हो गया। बहुत दुखी है। परिवारके तथा बन्धुवर्ग-मित्रजन उसके घर महानुभूतिके लिए जाते हैं। उसे समझाते हैं, तत्त्वज्ञानकी ही बातें। कोई कहता है कि भाई दुख तो हुआ बहुत बड़ा, पर अब तो जो हुआ, उसे ही बार-बार सोचनेसे पुत्र आता नहीं है। तब क्या लाभ है बार-बार स्मरणसे? याद भुलानेका प्रयत्न करो। कोई कहता है आपका तो आठ सालका पुत्र गुजरा है, मेरा तो जवान बेटा मर गया, घरमें बहू विधवा बैठी है, छोटे-छोटे बच्चे हैं। इसे सुनकर दूसरेके दुखके सामने अपना दुख कमती जानकर, दुख भुला बैठा है। तीसरा समझाता है कि जीवनके साथ ही मरण सुनिश्चित है। एक दिन सभी प्राणी मृत्युको नियमसे प्राप्त होते हैं। अपनी-अपनी आयुके वश सब ससारी हैं।

ऐसी तत्त्वज्ञानकी बातें सुनकर उसका दुख भूल गया। सिद्ध है कि तत्त्वज्ञानके सिवाय कोई अन्य मार्ग स्थायी तौर पर दुख दूर करनेका नहीं है। अतः तत्त्वज्ञानी कर्मोदय जन्म पीड़ाके होनेपर भी, वस्तु स्वभावका विचार करता है साहस, करता है और उस दुखको पार कर लेता है। संक्लेश परिणाम नहीं करता अतः नवीन कर्म बन्ध नहीं करता। पुरातन तो उदयमें आकर क्षर हो जाते हैं। इसलिये ज्ञानी रागादिका भी कर्त्ता उस काल नहीं बनता, ज्ञान-भावका ही कर्त्ता होता है। ज्ञान भावके अभावमें ही रमादि विकारी भावोंका कर्त्ता व भोक्ता है। तत्त्वज्ञानके अवलम्बन करने पर ज्ञानभावका कर्त्ता और ज्ञानभावका ही भोक्ता होता है ॥१९६॥

अज्ञानपना त्याज्य है, शुद्ध ज्ञानात्मक आत्मा ही सेवनीय है—

अज्ञानी प्रकृतिस्वभावनिरतो नित्यं भवेद् देवको

ज्ञानी तु प्रकृतिस्वभावविरतो नो जातुच्चिद्वेदकः ।

इत्येवं नियमं निरूप्य निपुणैरज्ञानिता त्यज्यतां

शुद्धैकात्म्ये महस्यचलितैरासेव्यतां ज्ञानिता ॥१९७॥

अन्वयार्थ—(अज्ञानी प्रकृतिस्वभावनिरतः) मिथ्या दृष्टि जीव अज्ञानी है वह प्रकृति जो द्रव्यकर्म उनके उदय जन्य भावोमे अपनी एकाग्रता या एकत्व बुद्धि कर तल्लीन हुआ (नित्यं देवक भवेत्) नित्य ही कर्मफल भोगता है। (ज्ञानी तु) किन्तु सम्यग्दृष्टि ज्ञानी पुरुष (प्रकृतिस्वभाव-विरतः) कर्मके उदयजन्य भावोको निज स्वभावसे भिन्न जान उनसे विरक्त होता है, अतः (नो जातुच्चिद् देवक) कर्मफलको कदापि नहीं भोगता। (निपुणैः) अतः चतुर पुरुषोको (इत्येवं नियमं निरूप्य) वस्तुके यथार्थ स्वरूपके इस नियमको जानकर (अज्ञानिता त्यज्यतां) अज्ञानपना—पर द्रव्यके साथ एकत्व बुद्धि त्यागना चाहिए। तथा (शुद्धैकात्म्ये महसि) शुद्ध एकमात्र आत्मस्वरूप निज प्रतापमे ही (अचलितैः) अचल पुरुषोके द्वारा (ज्ञानिताऽसेव्यताम्) ज्ञानपना सेवन करना चाहिए ॥१९७॥

भावार्थ—अज्ञानी अपने अज्ञान भावके कारण अर्थात् मिथ्यात्वके भावोसे ओत-प्रोत होनेके कारण, दृष्टिके विपर्याससे कर्मके उदय जन्य विकारोमे अपने स्वभावकी परसे एकत्व दृष्टि तथा बुद्धि करता है, तथा एकत्व रूप परिणति करता है। अतः सकलेश परिणामी होकर अत्यन्त दुःखी होता है। यही कर्मका वेदन करना यानी भोगना है। किन्तु ज्ञानी पुरुष स्वपरमेश-विज्ञान हो जाने-पर अपना स्वभाव जानता है, और कर्म प्रकृति निमित्त जन्य-रागादि विकारी भावोको, अपने स्वभावसे भिन्न पौद्गलिक भाव जानता है। इसलिए उसको उन विकारोमे निजत्व बुद्धि न होनेके कारण, परिणामोमे सकलेश भाव उत्पन्न नहीं होता। तद्रूप परिणमन नहीं करता। अपने चैतन्य तेजके पुञ्जमे अविचलित होकर शुद्धात्माका अनुभव करना ही ज्ञानीपना है। उसमे ही लीनताको प्राप्त करना ज्ञानीका कर्तव्य है ॥१९७॥

ज्ञानी कर्मके उदयोको जानता है, भोगता नहीं है, इसे युक्तिपूर्वक घटाते हैं—

ज्ञानी करोति न न वेदयते च कर्म

जानाति केवलमयं किल तत्स्वभावम् ।

ज्ञानन्यरं

करणवेदनयोरभावात्

शुद्धस्वभावनियतः स हि मुक्त एव ॥१९८॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानी) सम्यग्दृष्टि आत्मज्ञानी पुरुष (कर्म न करोति) रागादि भाव कर्मको करता नहीं है, तथा (न च कर्म वेदयते) कर्मके फलस्वरूप सुख-दुःखका वेदन करनेवाला, भोगने-वाला भी नहीं है, किन्तु (अयं किल) यह ज्ञानी (केवलं तत्स्वभावं) कर्म तथा कर्मके फलको मात्र (जानाति) जानता है। (करणवेदनयो रभावात्) कर्ता भोक्तापनेके अभावसे (परं ज्ञानम्) केवल

उसे जानता हुआ (शुद्धस्वभावनिवृत्तः) अपने शुद्ध स्वभावमे ही मगन है, उसी मर्वादाके मोतर रहता है। अतएव (स तु मुक्त एव) वह निर्बन्ध-मुक्त ही है ॥१९८॥

भाषार्थ—सम्यग्दृष्टि भेदविज्ञानी जोव रागादि रूप नहीं परिणमता, अतः द्रव्य कर्मका भी बन्ध नहीं करता, इससे कर्मका अकर्ता है। “जो कर्ता सो भोक्ता” इस लोकोक्तिके अनुसार जब वह कर्मका कर्ता नहीं है तब उसका भोक्ता भी नहीं है।

‘कर्मके कर्तृत्व भोक्तृत्वका अभाव है’, इसका यह अर्थ नहीं कि ज्ञानी कर्मके स्वभाव और कर्म फलको जानता नहीं है। ज्ञायक तो वह है, पर जैसे अज्ञानी परका स्वामित्व अपनेमे मानकर रागादि रूप परिणमता है तथा वह उसके फलस्वरूप सुख-दुःखको भोगता भी है, वैसे ज्ञानी कर्ता भोक्ता न होकर करण वेदन क्रियाओंके अभावमे तथा ज्ञानन क्रियाके सद्भावमे मात्र उनका ज्ञायक है। यह रागादि विकार रहित शुद्ध ज्ञायक स्वभावको मर्यादामे अवस्थित होकर रहता है, अतः निर्बन्ध होनेसे मुक्त ही है ॥१९८॥

(३२४) प्रश्न—लोकमे यह प्रचलित है कि अज्ञानी बालक या अन्य अपद्ध व्यक्ति या पागल व्यक्ति कोई अपराध करता है तो लोग उस पर क्रोध नहीं करते, पर कोई जानकार अपराध करता है तो उसपर रोष करते, उसे अधिक अपराधी मानते हैं। आपने इस प्रकरणमें अज्ञानीको अपराधी बताया और ज्ञानीको निरपराध बताया सो क्या कारण है ?

समाधान—यहाँ अपराधी ही अज्ञानी माना गया है। जो अपना हित न करे, अहित करे वह शास्त्रज्ञ भी हो तो भी अज्ञानी है। जो अपने अन्तरगसे रागादि को विकार, हानि कारक तथा हेय मानकर रागादि नहीं करता, वह यदि शास्त्रका पण्डित नहीं है तो भी ज्ञानी है। अतः वह निर्बन्ध है, अहित रूप परिणत अज्ञानी बन्धन बद्ध है।

(३२५) प्रश्न—सम्यग्दृष्टि तो गृहस्थ भी होता है। यदि गृहस्थ ज्ञानी होनेसे निर्बन्ध और मुक्त है तब मुनि पदके कष्ट उठानेकी क्या आवश्यकता रह जाती है ?

समाधान—कलश १९० मे भी इस प्रश्नका उत्तर दिया जा चुका है कि—गृहस्थ रागी है, घरका, धनका राग है, तथापि वह अनन्तानुबन्धी राग नहीं है जो अनन्त ससारमे उसे भटकावे। वह रागके होते हुए भी रागको अहितकारक, हानि-प्रद और त्याज्य मानता है, अतः रागसे अनन्य नहीं है, वह अल्पबन्धक होनेसे अबन्धक कहा गया है। कर्म फलस्वरूप सुख-दुःखको, वे सुख और दुःख हैं, ऐसा जानता है, पर सकलेश परिणाम नहीं करता, क्योंकि यह ‘वे कर्मके फल मेरे आत्मस्वभावसे भिन्न हैं’ ऐसा जानता है, अतः उनका भी स्वामित्व उसे नहीं है। अतः वह ज्ञाता ही है उनका भोक्ता नहीं है। उदयागत कर्म फलदानसे शून्य होकर निर्जराको प्राप्त हो जाते हैं इससे वह मुक्त ही है ऐसा कहा गया है ॥१९८॥

जो आत्माको परका कर्ता मानते हैं तथा रागादि रूप परिणमते हैं वे चाहते हुए भी मोक्ष नहीं पाते—

ये तु कर्तारमात्मान पश्यन्ति तमसा तताः ।

सामान्यजनवत् तेषां न मोक्षोऽपि मुमुक्षताम् ॥१९९॥

अन्वयार्थ—(ये) जो अज्ञानी मिथ्यादृष्टि जीव (तमसा^१ ततः) अज्ञानान्धकारसे व्याप्त हुए (आत्मन कर्तारं पश्यन्ति) अपनी आत्माको रागादिका कर्ता देखते हैं, अर्थात् राग-द्वेष, भाव रूप अपनेको परिणामते हैं (मुमुक्षुतामपि) वे मोक्षकी इच्छा रखते हो तो भी (सामान्यजनवत्) सामान्य मिथ्यादृष्टियोंको तरह (तेषाम् अपि न मोक्षः) उन्हें भी मोक्ष नहीं होता ॥१९॥

भाषार्थ—परद्रव्यके कर्तापनेका सद्भाव किसी भी द्रव्यमे नहीं है। सभी द्रव्य अपनी-अपनी पर्यायोंके स्वयं ही कर्ता हैं। ऐसा सिद्धान्त होते हुए भी सिद्धान्तसे अनभिज्ञ अज्ञानी, मिथ्यात्व परिणामके प्रभावसे, अपनेको परका कर्ता मानते हैं और बन्धनमे पड़ते हैं। ऐसे अज्ञानी जैन कुलोत्पन्नोमे भी पाये जाते हैं तथा बाह्यलिङ्ग धारण कर द्रव्य लिंगी मुनि भी बन जाते हैं। वे सच्चे जैन नहीं हैं, जैनाभास हैं। सच्चा जैन वह है जो जिनोक्त तत्त्वोका श्रद्धानी है। ऐसे जैनाभास मोक्षके अत्यन्त अभिलाषी भी हो, तो भी मिथ्या धारणाओके सद्भावमे, उन्हें विकारीभाव होते हैं और ये भाव ही उन्हें मसारके बन्धनमे बाँधे रहते हैं।

(३२६) प्रश्न—जीवको विकारी भाव बाँधे हैं या ज्ञानावरणादि कर्म बाँधे हैं ?

समाधान—रागादि विकारी भावोका बन्धन ही बन्धन है और उसका छूटना ही मोक्ष है। रागादि भावोंके निमित्तसे आनेवाली कार्माणि वर्गणाएँ स्वयमेव ज्ञानावरणादि नाना रूप परिणमन कर जाती हैं तथा आत्माके साथ उनका श्लेषात्मक बन्ध हो जाता है। वस्तुतः विचार किया जाय तो ये कर्मबन्ध तो आते जाते छूटते रहते हैं। कार्माणि वर्गणाएँ पुरानी छूट जाती हैं नवीन बंध जाती हैं ऐसी परम्परा अनर्दिसे है। इनका संयोग वियोग दोनों होते रहते हैं, पर रागादि भाव कर्म, आत्माके विकारी भाव हैं, कोई आत्मासे भिन्न पदार्थ नहीं हैं, आत्माके ही परिणमन हैं। अतः इनकी परम्पराका सद्भाव ही आत्माका बन्धन है, और उनकी परम्पराका अभाव ही मोक्ष है।

(३२७) प्रश्न—ज्ञानीके क्या विकारी भाव मिट गये हैं जो वह बधक नहीं हैं ?

समाधान—त्रिस ज्ञानीके जितने अशोमे रागादि भाव मिट गये उतने अशोमे वह अबधक हैं, शेष जितने अंश रागादि हैं उतने अशोमे उसे बन्ध ही है। तथापि अल्प बन्ध होनेसे उसकी विवक्षा न कर उसे अबन्धक ही कहा है। पूर्ण वीतरागी ज्ञानी ही पूर्ण अबन्धक होता है।

(३२८) प्रश्न—रागादि जनक सामग्री देखकर जानकर भी ज्ञानीको राग क्यों नहीं आता ?

समाधान—आत्मज्ञानके सद्भावमे रागादि आते नहीं, क्योंकि वे अज्ञान भाव हैं। जैसे सूर्य के प्रकाशमे अन्धकार नहीं रहता, दोनोंका विरोध है। इसी प्रकार ज्ञान और अज्ञान भावका विरोध है, दोनों एक साथ नहीं रहते, अतः उसे रागादि नहीं आते।

(३२९) प्रश्न—कोई अनुभूत दृष्टान्त बताइए जब ज्ञानी जानकर भी राग न करता हो ?

समाधान—दृष्टान्त तो सभीके अनुभवमे है। जैसे—१. माताको स्त्री जाति जानकर भी पुत्रको उसके साथ कामभोगका राग नहीं आता। माताको युवा पुत्रको सामने देखकर भी भोगका राग नहीं आता। क्योंकि उनकी दृष्टिमे वह हेय है।

२. त्यागीको अभक्ष्य पदार्थ देखकर भी उसे ग्रहणका राग नहीं आता। क्योंकि वह उसे हेय मानता है।

३. प्यासेको भी गदला पानी देखकर जानकर भी उसे पीनेका राग नहीं आता। वह जल उसे अपेय होनेसे हेय है।

ये सब लौकिक दृष्टान्त हैं जिनसे सिद्ध है कि जिस पदार्थ पर उसकी हेय दृष्टि है उस पदार्थ का ज्ञान होने पर भी उस पर राग नहीं आता। इसी प्रकार ज्ञानीको ज्ञान मात्र आत्मा ही उपादेय है अन्य सब हेय है, अतः उनको देखकर भी उसे उनपर राग नहीं आता। जबकि अज्ञानी को आता है।

(३३०) प्रश्न—कर्तृत्वके अभावमें भी भोक्तृत्व देखा जाता है। जैसे—नेत्र सामने वाले पदार्थोंको देखता है, जानता है, उनका कर्ता नहीं है तथापि उनका भोक्ता तो है। नवीन चलचित्रको देखकर आनन्द आता है। नाटक-तमाषो, सुन्दर बाग बगीचे—प्राकृतिक विविध प्रकारके दृश्योंकी सुन्दरता, इन सबको देखकर उनका आनन्द नेत्र लेते हैं? यही तो उन पदार्थों का भोगना है। अतः पर कर्तृत्व न होने पर भी नेत्रमें पर भोक्तृत्व तो है ही?

समाधान—नेत्र तो उनके ज्ञानका ही कर्ता और ज्ञानका ही भोक्ता है। उन पदार्थोंका कर्तृत्व नहीं है यह आपने स्वीकार किया है। अब यह भी स्वीकार करने योग्य है कि वह उन पदार्थोंका भोक्ता भी नहीं है, मात्र ज्ञाता है।

(३३१) प्रश्न—यह स्वीकार करने योग्य नहीं है। हम सभी पंचेन्द्रियोंके द्वारा जिन-जिन विषयोंकी उपलब्धि करते हैं उन सभीके कर्ता न होकर भी भोक्ता हैं ही। यदि भोक्ता न होते तो आचार्य चरणानुयोग ग्रन्थोमें पंचेन्द्रियोंके विषयोंका त्याग क्यों कराते हैं? जब जीव ज्ञाता मात्र है और ज्ञानसे बन्ध नहीं होता तब तो सभी जीव पंचेन्द्रियोंके विषयोंके अभोक्ता ही ठहरे। वे उनको इन्द्रियोंसे जानते ही तो हैं। साधुके अट्टाईस मूलगुणोंमें पंचेन्द्रिय रोध है तो क्या इसका अर्थ इन्द्रिय भोगोंका त्याग नहीं है?

समाधान—नेत्रादि सभी इन्द्रिया नो मात्र ज्ञानके निमित्तमात्र हैं। उनका ज्ञान होनेके बाद यदि आत्मा उनका ज्ञायक मात्र रहे तो निबन्ध ही रहेगा। पर ऐसा न होकर यदि वह उन्हें रागका या द्वेषका विषय बनाता है, रागद्वेषके कारण उन्हें इष्ट अनिष्ट मानकर विषम स्थितिमें आता है, तब वह बधन प्राप्त करता है।

इन्द्रियोंका कार्य ज्ञानात्मक ही है। वे ज्ञानोपयोगकी साधन हैं, तथापि उनके अवलम्बनसे पदार्थ ज्ञान करके रागादि करना बन्धका कारण है। ज्ञान बधका कारण नहीं है। ज्ञानी उनका ज्ञानमात्र करता है, अतः अबधक है। पर रागी उनसे राग भी करता है अतः बन्धक है।

आचार्योंने राग ही छुड़ाया है, ज्ञान करनेका निषेध नहीं किया। पंचेन्द्रियोंके जाने हुए विषयों, पदार्थोंमें रागका त्याग करना पंचेन्द्रिय रोध है। सभी साधारण ससारी मिथ्यादृष्टि जीव, मात्र ज्ञाता ही नहीं रहते, वे रागद्वेष भी करते हैं; अतः रागादिके कारण बधक होते हैं ज्ञानके कारण बधक नहीं होते। चरणानुयोग अध्यात्म दृष्टिक्रम ही पोषक है।

साधु भी संसारके सम्पूर्ण दृश्य देखते हैं। गीत और गालियाँ दोनों सुनते हैं। स्वादिष्ट और कड़वे दोनों आहार करते हैं। सुगन्धित पुष्प तथा मलमूत्रादि की दुर्गन्ध दोनों सामने आने पर उनका ज्ञान करते हैं। कठोर और नरम भूमिका स्पर्श भेद भी जानते हैं। उनकी इन्द्रियाँ इन सबका ज्ञान करती हैं पर इनमें साधु समत्वका बोध रखता है, भेद नहीं करता। अतः राजादिका अभाव होनेसे साधु इनके भोक्ता नहीं, मात्र ज्ञाता हैं।

(३३२) प्रश्न—जो पदार्थ जैसा है उसे वैसा न जानना, अज्ञान भाव है। सुन्दर-असुन्दर दोनोंको समान जानना—सुगन्ध दुर्गन्धका भेदज्ञान न कर दोनोंको एक जानना—गीत और गालीमें एकत्व बुद्धि करना, यह सभी क्या ज्ञायक आत्माके लक्षण हैं? हमारी समझमें जैसे अज्ञानी बालक कचन काचका भेद न जानकर कचनको भी काचकी तरह फेंक देता है, साधु भी यदि उस कंचन काचके भेदको न जानकर, दोनोंको समान मानता है, तो वह बालककी तरह अज्ञानी ही है। उसे ज्ञानी कैसे कहना चाहिए ?

समाधान—साधु जानता सब है—सुगन्ध क्या है, दुर्गन्ध क्या है, कचन कोन है, काच कोन है, गीत क्या है और गाली क्या है, यद् भेद वह सब जानता है। इनका उसे अज्ञान नहीं है तथापि वह समदृष्टि है। इनको राग द्वेषका विषय नहीं बनाता अतः समदृष्टि है।

जीवको 'मात्र जीव है' ऐसा जानता है। पुद्गलको 'मात्र पुद्गल है' ऐसा जानता है। जीवकी विविध पर्यायों—बाल-वृद्ध-युवा-स्त्री-पुरुष आदि भेदोंको जानता हुआ भी, इन अवस्थाओं में मोहित नहीं होता। जबकि अज्ञानी, जीवको जीव सामान्यकी दृष्टिसे न देखकर, पर्याय मात्र देख उनमें मोहित होता है। 'ये सब जीवकी पर्यायें हैं' ऐसा न जानकर, उनमें ये मेरे भोग योग्य हैं, ऐसा मानकर अज्ञानी राग करता है। वह ज्ञान करता है पर रागकी भूमिकामें ज्ञान करता है, अतः उसका ज्ञान दूषित है, वह अज्ञान है। ज्ञानी उनका ज्ञान तो करता है, स्त्री को स्त्री जानता है, सगीतको 'यह सगीत है' यह भी जानता है, 'गालीको यह दुवचन है' यह भी जानता है, तथापि उस ज्ञानके साथ राग द्वेष नहीं हैं, अतः उसका ज्ञान निर्दोष है। निर्दोष ज्ञानी-ज्ञानो है, और सदोष ज्ञानी ही अज्ञानी है। उनको निर्दोषता ही अवन्धक हैं तथा दूसरोंकी सदोषता ही बन्धन कारक है।

(३३३) प्रश्न—भक्ष्य अभक्ष्य दोनोंमें भेद न कर, उनका खाने वाला, तथा माता और पत्नी दोनों में भेद न कर उनसे विषय सम्बन्ध करने वाला भी दोनोंमें समदृष्टि है। क्या वह भी अवबधक है ?

समाधान—वह तो घोर बधक है। उसने रागकी तीव्रतामें विज्ञान खोया है। वीतराग भावकी समत्व दृष्टि ही उपादेय है। रागकी समत्व दृष्टि घोर बधका कारण है। ज्ञानीकी समत्व दृष्टिमें और अज्ञानीकी समत्व दृष्टिमें यही महान् अन्तर है। ज्ञानीका समत्व त्यागके लिए है, अज्ञानीका समत्व भोगके लिए है।

ज्ञानी काच-कचन समान जानता है इसका यह अर्थ नहीं है कि वह दोनोंको पहिचानता नहीं है। पहिचानता है तथापि दोनों पुद्गल द्रव्य की पर्यायें हैं, अतः राग द्वेष करने योग्य नहीं हैं, ऐसी उसकी श्रद्धा है। इसी प्रकार वह भक्ष्य-अभक्ष्यमें विवेक रखते हुए भी उसे भी उसे हेय मानता है।

अज्ञानी राग द्वेषकी भूमिकाके कारण उनमें भेद भाव करता है। उसका भेद भाव ज्ञान मूलक नहीं है, रागमूलक है। इसी प्रकार उसका समत्व रागमूलक है, ज्ञान मूलक नहीं है। किन्तु वीतरागीका भेद, ज्ञान मूलक है, रागमूलक नहीं तथा समत्व भी ज्ञान मूलक है, राग मूलक नहीं। यही दोनोंके सबंध तथा निर्बन्धपनेका कारण है।

निश्चयसे प्रत्येक पदार्थ अपनी पर्यायिका कर्त्ता और भोक्ता है। परपदार्थकी पर्यायिका कर्त्ता भोक्ता नहीं है। रागी अज्ञानी भी अपने राग और अज्ञान भाव रूप पर्यायिका कर्त्ता भोक्ता है, वह भी परका कर्त्ता भोक्ता नहीं है। तथापि वह अपनेको परका कर्त्ता भोक्ता मानता है, यही उसका अज्ञान है। उस अज्ञानके कारण ही वह कर्म बन्धक है, और ज्ञानी-बंधसे रहित है ॥१९॥

पर द्रव्यका कर्तृत्व क्यों निषेध किया गया है? इसका क्या हेतु है—

नास्ति सर्वोऽपि सम्बन्धः परद्रव्यात्मतत्त्वयोः ।

कर्तृ-कर्मत्वसंबन्धाभावे तत्कर्तृता कृतः ॥२०॥

अन्यार्थ—(परद्रव्यात्मतत्त्वयोः) आत्मा नामक तत्त्वका अपनेसे भिन्न किसी भी चेतन अचेतन पदार्थोंसे (सर्वोऽपि सम्बन्धः नास्ति) किसी प्रकारका सम्बन्ध नहीं है। अतः (कर्तृ-कर्मत्व-सम्बन्धाभावे) जब परके साथ कर्त्ता कर्म सम्बन्ध भी नहीं है तब (कृतः तत्कर्तृता) आत्माके पुद्गल कर्मकी कर्तृता कैसे होगी ॥२०॥

भावार्थ—यदि द्रव्योमे परस्पर कर्त्ता कर्म सम्बन्ध हो तो एकको कर्त्ता अन्यको कर्म कहा जावे। किसी द्रव्यका किसी अन्य द्रव्यके साथ कर्त्ता कर्मपना नहीं है, यह एक सामान्य नियम है। आत्मा नामक द्रव्य भी इस सामान्य नियमने नियमित है, वह उसका अपलाप नहीं कर सकता। ऐसी वस्तु स्थिति है, अतः आत्मा ज्ञानावरणादि कर्मोंका कर्त्ता नहीं होता।

(३३४) प्रश्न—रागादि भावोंको वे पौद्गलिक हैं, ऐसा शास्त्रोमे कहा गया है। और उनका कर्त्ता तो जीव ही है, क्योंकि जीवमे ही रागादि क्रोधादि भाव पाये जाते हैं, पुद्गलमें नहीं। तब यह नियम जो ऊपर कहा है खण्डित होता है। जीव पौद्गलिक रागादिका कर्त्ता सिद्ध हुआ ?

समाधान—रागादि जीवकी ही अशुद्ध पर्याय हैं। पुद्गलको पर्याय नहीं। रागादि तो स्वतंत्र द्रव्य भी नहीं हैं। तब जीवकी पर्यायिका कर्त्ता तो जीव ही होगा। तथापि अशुद्धावस्थामे ही जीव विकारी भावोंका कर्त्ता होता है।

रागादि पुद्गल द्रव्य नहीं हैं, तथापि उन्हें जो पुद्गल लिखा, वह अपेक्षासे कहा गया है। रागादिभाव आत्माके शुद्ध चैतन्य स्वरूपसे सर्वथा भिन्न अज्ञान भाव है, अतः अज्ञान या अचेतन होनेसे उन्हें पौद्गलिक कहा गया है। अथवा रागादि भाव, पुद्गल कर्मोदय जन्य नेमित्तिक भाव है, इससे निमित्तकी प्रधानतासे भी पौद्गलिक कहा गया है। उपादानकी दृष्टिसे वे जीवोपादान हैं पर शुद्ध जीवोपादान नहीं, अशुद्ध जीवोपादान हैं। अतः अशुद्ध जीव ही उनका कर्त्ता है और अशुद्ध जीवकी पर्याय होनेसे वे जीवके कर्म हैं। सिद्ध हुआ कि आत्मा पुद्गलसे सर्वथा भिन्न द्रव्य होनेसे उसका कर्त्ता कदापि नहीं है।

(३३५) प्रश्न—लोकमे तो पर कर्तृत्व माना जाता है ?

समाधान—लोक कथन परमार्थ नहीं होता। यदि परमार्थतः परकर्तृत्व स्वीकार किया जाय तो ईश्वरको सृष्टिकर्तृत्व कथन करनेवालोको भी यथार्थवादी मानना होगा।

(३३६) प्रश्न—कर्तृत्व माननेसे तथा ईश्वरको सृष्टिकर्ता मान लेनेसे, मोक्षमार्गमें क्या बाधा पड़ती है? पञ्चमहाव्रतादिरूप चारित्रिके पालनेमें कोई बाधा इससे नहीं पड़ती?

समाधान—मोक्षमार्ग तो सम्यग्दर्शन-ज्ञान चारित्रात्मक है। सम्यग्दर्शन पदार्थ व्यवस्थाका यथार्थ दर्शन है। उसके बिना ज्ञान भी मिथ्याज्ञान और चारित्र भी, भले ही वह महाव्रतादि पञ्चक ही हो, मिथ्या चारित्र ही है। ऐसी वस्तु स्थिति होनेसे, तत्त्वकी विपरीत मान्यता वाला अपना ज्ञान भी मिथ्या बनाता है, और तदनुसार ही आचरण करता है। ऐसे मिथ्या दर्शन-ज्ञान और चारित्र तो मोक्षके मार्ग नहीं होंगे, ससारके ही मार्ग होंगे। परकर्तृत्वके मिथ्याभिमानको छुड़ानेका फल, जीवको उसके स्वकर्तृत्वका बोध ही है। यही स्वावलम्बन उसकी मुक्तिका एकमात्र मार्ग है। इसलिए पर कर्तृत्व या ईश्वर कर्तृत्व आदि मिथ्या मान्यताएँ मोक्षमार्गके लिए बाधक ही हैं यह सिद्ध हुआ। कलश १३७ और १४२ में भी इस तथ्यका वर्णन है ॥२००॥

उक्त कथनका पुनः पोषण करते हैं—

एकस्य वस्तुन इहान्यतरेण साधं,

सम्बन्ध एव सकलोऽपि यतो निविद्धः ॥

तत्कर्तृकर्मघटनास्ति न वस्तुभेदे,

पश्यन्त्वकर्तृ मुनयश्च जनाश्च तत्त्वम् ॥२०१॥

अन्वयार्थ—(यस इह) क्योंकि इहलोकमें (एकस्य वस्तुन) एक वस्तुका (अन्यतरेण साधं) किसी अन्य पदार्थके साथ (सकल. अपि सम्बन्ध) सभी प्रकारके सम्बन्ध (निविद्ध एव) निषेधरूप ही हैं। (तत्) इसलिए (वस्तुभेदे) दोनों वस्तुओंमें सर्वथा भेद होनेपर (कर्तृ) कर्म घटना नास्ति) कर्ता कर्मपनेकी सिद्धि नहीं होती। इसलिए (मुनयश्च जनाश्च) मुनिजन तथा सामान्यजन भी (तत्त्वम्) जीवको वस्तुको (वस्तुं पश्यन्तु) अकर्ता ही देखें। अथवा स्वतत्त्वको अकर्ता ही देखें ॥२०१॥

भाषार्थ—जीव द्रव्यको शुद्ध नयसे देखनेपर उसका पुद्गल द्रव्यसे किसी भी प्रकार सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि वे दोनों परस्पर विरोधी स्वभावके हैं। जीव सचेतन है, पुद्गल अचेतन है। पुद्गल भूतार्थिक है—जीव अमूर्तार्थिक है। शुद्ध जीव असंख्य प्रदेशी है, शुद्ध पुद्गल एक प्रदेशी है। पुद्गल रूप-रस-गन्ध-स्पर्श आदि गुणवाला है—जीव अरूप, अरस, अगन्ध, अस्पर्श स्वरूप है। पुद्गल इन्द्रियग्राह्य है, जीव इन्द्रियग्राह्य नहीं है। इस प्रकार दोनोंमें वस्तुभेद है।

वस्तुभेदकी स्थितिमें उनमें परस्पर किसी भी प्रकारसे तादात्म्य सम्बन्ध, गुण-गुणी सम्बन्ध, लक्ष्य-लक्षणभाव, वाच्य-वाचक, विशेष्य-विशेषण, आदि सम्बन्ध ही सिद्ध नहीं होते, तब कर्ता-कर्मपनेका सम्बन्ध कैसे सिद्ध होगा? अतः मुनिजनोंसे तो अनुरोध किया ही है, सामान्य जनोसे भी आचार्य कहते हैं कि—आत्माको परका अकर्ता ही जानो यही हितकर है ॥२०१॥

१. जन. स्वतत्त्वम् इति पाठान्तरम्।

जो ऐसे वस्तुस्वभावको अंगीकार नहीं करते वे ही अपनी विपरीत मान्यताके कारण कर्मबन्ध करते हैं—

ये तु स्वभावनियमं कलयन्ति नेम-

मज्ञानमग्नमहसो वत ते वराकाः ।

कुर्वन्ति कर्म तत एव हि भावकर्म-

कर्त्ता स्वयं भवति चेतन एव नान्यः ॥२०२॥

अन्वयार्थ—(अज्ञानमग्नमहसो) अज्ञान भावसे लुप्त है स्वयं चैतन्य प्रकाश जिनका ऐसे पुण्य (इमं स्वभावनियमं) इस कथित वस्तुके अकर्तृपनेके स्वाभाविक नियमको (न कलयन्ति) स्वीकार नहीं करते (वत ते वराकाः) खेद है कि वे बेचारे (कर्म कुर्वन्ति) अज्ञान रूप शूभाशुभ कर्मको करते हैं (ततएव भावकर्मकर्त्ता स्वयं चेतन एव भवति) अतः रागादि भाव कर्मका कर्त्ता स्वयं जीव ही होता है (न अन्यः) अन्य पुद्गलादि उनके कर्त्ता नहीं हैं ॥२०२॥

भावार्थ—इसका भाव पहले ही स्पष्ट कर दिया है कि अज्ञानी जन ही परका कर्त्तृत्व स्वीकार कर अपनेको परका कर्त्ता मानते हैं। परन्तु आत्मामे और पुद्गलरूप परमें तो भिन्न-भिन्न वस्तुत्व है। एक वस्तु दूसरी वस्तुको नहीं बना सकती—उसके गुणोंसे भी भिन्न रहती है—और परिणामन भी अपनेमे ही होता है।

तथापि इस सत्य सनातन, व्यापक नियमको जो स्वीकार नहीं करते, वे परमे इष्टानिष्ट कल्पना कर परकर्तृत्वके अहंकारसे, उनपर अपना स्वत्व प्राप्त करना चाहते हैं। परन्तु यह स्वामित्व तो परके ऊपर कदापि सभाव्य नहीं है, अतः वे दुखी होते हैं। रागी, द्वेषी, क्रोधी बनते हैं। सिद्ध हुआ कि यह अज्ञानी भी अपने अज्ञान जनित रागादिक भावकर्मका ही कर्त्ता है, द्रव्य कर्मका कर्तृत्व तो उस दशामे भी नहीं है ॥२०२॥

भिन्न-भिन्न द्रव्य, भिन्न-भिन्न स्वभाव वाले हैं, अतः उनमें कर्त्ताकर्मपना नहीं होता ऐसा सिद्ध कर देने पर कोई शिष्य कहता है कि—रागादि भाव किसके कर्म हैं इसका स्पष्टीकरण होना चाहिए। आचार्य इस प्रश्न का तर्क सगत उत्तर देते हैं—

कार्यत्वावकृतं न कर्म न च तज्जीवप्रकृत्योद्भूयो

रक्षायाः प्रकृतेः स्वकार्यफलभृग्भावानुषंगाकृतिः ।

नैकस्याप्रकृतेरचित्वलसनात् जीवोऽयं कर्त्ता ततो

जीवस्यैव च कर्म तच्चिदनुगं ज्ञाता न यत् पुद्गलः ॥२०३॥

अन्वयार्थ—(कर्म अवकृतं न) रागादि भाव कर्म बिना किए नहीं होते क्योंकि (कार्यत्वात्) वे कार्य हैं। (तत्) वह कार्य (जीवप्रकृत्योऽद्भूयोः न) जीव और प्रकृति अर्थात् पुद्गल कर्म, दोनोंने मिलकर किया है ऐसा मानना यथार्थ नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर (अज्ञात्याः प्रकृतेः) ज्ञान

रहित जड़ प्रकृति अर्थात् द्रव्य कर्मको भी (स्वकार्यफलभुग्भावानुषंगप्रकृति) कर्मके फलस्वरूप सुख-दुख रूप फल भोगनेका सम्बन्ध प्राप्त होगा। यदि कहा जाय कि (एकस्याः प्रकृते) केवल प्रकृतिका कार्य रागादि भाव कर्म है, तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि (अधिस्वलसनात्) प्रकृति अचेतन है जबकि रागादि भाव सचेतन है। (तत जीव अस्य कर्ता) इसलिए जीव ही रागादि भावकर्म का कर्ता है। (चिबनुय) अशुद्ध चैतन्य सहित ये रागादि (जीवस्यैव कर्म) जीवके ही कर्म हैं (यद् पुद्गलः ज्ञाता न) पुद्गल तो ज्ञाता नहीं जड़रूप है अतः वह विकृतचैतन्य रूप, भाव कर्मका कर्ता नहीं हो सकता ॥२०३॥

भाषार्थ—कर्म दो प्रकारके हैं—द्रव्य कर्म और भाव कर्म। ज्ञानावरणादि अष्ट प्रकार जो द्रव्य कर्म है, वे पुद्गलिक कर्मवर्गणासे बनते हैं। वे तो अचेतनोपादान होनेसे अचेतन, जड़रूप ही हैं। उनका यह त्रिकाली स्वभाव है। उनमें कभी चैतन्यरूप परिणमन नहीं हो सकता।

भाव कर्म—जीवके विकारो भाव हैं, वे चैतन्य के साथ पर्याय दशामे एक रूप होते हैं, चैतन्यको छोड़कर नहीं होते। चैतन्यकी सगतिके बिना नहीं होते। अतः वे चेतनके भाव होनेसे जड़ या अचेतन नहीं हैं चेतनोपादान होनेसे वे त्रिकालमें भी जड़ रूप नहीं बनते। “भाव कर्माणि चैतन्यविवर्तिनि इति भान्ति नु। क्रोधादीनि स्ववेद्यानि कथञ्चित्तदभेदतः” ऐसा विद्यानदि आचार्यने आसपरोक्षामे स्पष्ट प्रतिपादन किया है।

ये रागादि रूप भाव बिना किए नहीं होते क्योंकि ये कार्य हैं। यह एक कार्यानुमान है। कर्तृत्व और कार्यमें परस्पर अविनाभाव है। इनमें अन्वय-व्यतिरेक दोनों पाए जाते हैं। जो-जो कार्य हैं वे बिना किए नहीं होते जैसे गृहादिक, यह अन्वयव्याप्ति है, जो दोनोंमें पाई जाती है। चूंकि रागादि भी अनाद्यनन्त नहीं हैं, वे उत्पन्न-ध्वसी हैं, कार्यरूप हैं अतः वे कृत हैं। इसीप्रकार व्यतिरेक व्याप्ति भी पाई जाती है जैसे जो कृत नहीं हैं, अर्थात् किये या बनाये नहीं जाते, वे कार्यरूप भी नहीं होते, जैसे आकाशादि पदार्थ। दोनों व्याप्तिमेंसे सिद्ध है कि रागादि भाव कार्य हैं—किए गए हैं।

(३३७) प्रश्न—रागादि किसके कार्य हैं? शुद्ध जीवका स्वभाव तो रागादि हैं नहीं। अशुद्ध जीवमें वे पाए जाते हैं, अतः ये जीव और प्रकृति (द्रव्य कर्म) दोनोंके मेलसे उत्पन्न सयोगज भाव जानना चाहिए?

समाधान—वे रागादिक दोनोंके कार्य नहीं हैं। दो द्रव्य मिलकर एक पर्याय नहीं बनाते। यदि दो का कार्य होता तो उनके फल सुख-दुखादिके भोक्ता भी, आत्मा व कर्म दानो होते। जैसे हल्दी चूना मिलाने पर रक्तवर्णता हल्दीके अशो पर भी आती है और चूनेके अशो पर भी आती है। वैसे ही यहाँ भी दोनों कर्मका फल भोगते। पर फल केवल आत्मा भोगता है। जड़ नहीं भोगता। अतः दो का मिलकर यह कार्य नहीं है ऐसा सिद्ध है।

(३३८) प्रश्न—तो केवल कर्मका कार्य रागादि हैं क्या?

समाधान—नहीं प्रकृति या पुद्गल, ज्ञानरहित है, अचेतन है, और रागादि चेतनमें होते हैं। अतः वे कर्म के कार्य नहीं हैं।

(३३९) प्रश्न—प्रकृतिके कार्य होने पर भी यदि विकार चेतनमे होता है तो होने दें, इसमे क्या आपत्ति है ?

समाधान—जिसका कार्य होता है फल भी उसीको प्राप्त होता है यह नियत है अतः यह कर्मका कार्य नहीं है। वह तो जिसमे होता है उसीका कार्य है। अशुद्ध जीवमे ही रागादि भावकर्म होते हैं, अतः वह जीव ही उनका उपादान हेतु है, और वही उनके फल सुख-दुःखको भोगता है, अन्य नहीं।

(३४०) प्रश्न—क्या शुद्ध जीव कुछ भिन्न ही पाए जाते हैं और अशुद्ध जीव उनसे भिन्न हैं। ऐसे क्या दो प्रकारके जीव द्रव्य पाये जाते हैं ?

समाधान—मुक्तात्मा शुद्ध दशाको प्राप्त हैं, वे भाव कर्म रहित हैं, संसारी प्राणी अशुद्ध दशामे हैं, वे भावकर्म सहित हैं। जीवोंकी दो भिन्न-भिन्न जाति नहीं है।

(३४१) प्रश्न—एतत् तद् द्रव्यकर्मके संयोगमे ही संसारी भावकर्म सहित पाया जाता है। अतः द्रव्य कर्म कारण और भावकर्म कार्य ऐसा मानना चाहिए।

समाधान—यह ठीक है कि द्रव्य कर्मके संयोगमे ही जीव, रागादि भावकर्म युक्त पाया जाता है। तथापि द्रव्यकर्म पौद्गलिक होनेसे जीवकी अशुद्ध पर्याय रूप भावकर्मका कर्ता नहीं हैं, वह केवल निमित्त कारण मात्र है। निश्चयसे कारण तो उपादान कारणको ही कहते हैं, क्योंकि कार्य उसीमे होता है।

(३४२) प्रश्न—दो द्रव्य मिलकर एक परिणमन नहीं करते ऐसा आपने कहा है। पर मनुष्य पर्याय, देह और आत्मा दोनों की मिलकर बनी है। इनमे भेद कैसे समझा जाय ?

समाधान—यह कहा जा चुका है कि दो की मिलकर एक पर्याय कथन करना उपचार मात्र है। वस्तुतः देहकी मनुष्याकृति देहमे रहती है, वह वर्णात्मक द्रव्य है। आत्माकी मनुष्योचित भाव सहित पर्याय आत्म द्रव्यमे होती है। मृत्यु हो जानेपर आत्मा मनुष्य पर्यायसे छूट जाता है, और जिस पर्यायमे जाता है तत्सम्बन्धी आयु और नामकर्म तत्काल उदयमे आ जाते हैं। मान लो उसे देव पर्यायमे जाना है, तो विग्रह गतिमे ही वह देव सत्ताको प्राप्त हो जाता है। अन्तर्मूर्तमे वह सागोपाग देव बनकर यहाँ यदि आवे, तो अपने पूर्व देहकी मनुष्य पर्यायको अलगसे साक्षात् देख सकता है, अतः दोनों की समान विभिन्न पर्यायोमे एक मनुष्य पर्याय ऐसा मात्र उपचार है ॥२०३॥

किंसीने आत्माके कर्तृत्वका लोपकर एकान्तसे प्रकृतिको ही रागादिका कर्ता माना है। ऐसी मान्यता सदोष है यह बताते हैं—

कर्मैव प्रवितर्क्य कर्तृहृत्कैः क्षिप्त्वात्मनो कर्तृता
कर्त्तात्मैव कथञ्चिदित्यचलिता कैश्चिच्छ्रुतिः कोपिता ।
तेषामुद्धतमोहमुद्रितधियां बोधस्य संशुद्धये
स्थाद्वावप्रतिबन्धलब्धविजया वस्तुस्थितिः स्तूपते ॥२०४॥

अन्वयार्थ—(कैचित् हतकैः) किन्तु आत्मघाती वादियोंने (आत्मनः कर्तृत्वं सिद्ध्या) आत्मा रागादि भावकर्मका कर्ता है ऐसे आत्म कर्तृत्वका लोप करके तथा (कर्म एक कर्तुं इति प्रवृत्तयर्थ) अद्व प्रकृति रूप कर्म ही इसका कर्ता है ऐसी तर्कणा करके (एष आत्मा कथंचित् कर्ता) यह आत्मा ही रागादिभावोका कथंचित् (अवस्था विशेषमे) कर्ता होता है” (इति अवलिता भुति) ऐसी दृढ़तम जैन श्रुतिको (कोपिता) विराधित किया, अर्थात् उस श्रुतिका विरोध किया है। (उद्धतमोहमुग्रित धियाम् तेषाम्) उत्कट तीव्र जो मोह अर्थात् मिथ्यात्व कर्म, उसके उदयसे मुंद गई है बुद्धि जिनकी, ऐसे उन व्यक्तियोंके (बोधस्य संशुद्धये) ज्ञानको शुद्ध करनेके लिए (स्याद्वावप्रतिबन्धलब्धविजया) स्याद्वादके सम्बन्धसे, अनेकान्तधर्मके कारण प्राप्त है विजय जिसको, ऐसी जो (वस्तुस्थिति) वस्तुको व्यवस्था वह (स्तूयते) प्रशस्तकी जाती है, कही जा रही है ॥२०४॥

भाषार्थ—साख्य (कपिल) मतानुयायी, आत्मा सर्वथा नित्य, अखण्ड, चैतन्य स्वरूप ही सदा काल रहता है, तथा रागादि प्रकृतिके ही कार्य हैं, ऐसा वे मानते हैं। उनका यह कथन जैनमतके विरुद्ध है। जैनमत स्याद्वाद रूप वस्तु स्थितिका ज्ञापक है। जैनमतका कथन है कि आत्मा निश्चय दृष्टिसे रागादिका अकर्ता है, पर ससार दशामें रागादिका कर्ता आत्मा ही है। एकान्तवादियोंके मोहको दूर करनेके लिये वस्तु स्थिति आगे कही जाती है ॥२०४॥

साख्यके उक्त कथनकी समीक्षा करते हैं—

माऽकर्तारमभी स्पृशन्तु पुरुषं सांख्या इवाप्याहताः

कर्तारं कल्पन्तु तं किल सदा भेदावबोधादधः ।

ऊर्ध्वं तूद्धतबोधधाम नियतं प्रत्यक्षमेनं स्वयं

पश्यन्तु च्युतकर्तृभावमचलं ज्ञातारमेकं परम् ॥२०५॥

अन्वयार्थ—(सांख्या इव) साख्य मतकी तरह (पुरुषं अकर्तारम्) आत्माको रागादिका अकर्ता (अभी आहता अपि) ये जैनमतानुयायी शिष्य भी (मा स्पृशन्तु) न स्वीकार करें। किन्तु (भेदावबोधात् अध) जबतक जोवको भेद विज्ञानरूप अवबोध नहीं हुआ, तबतक निचली अवस्थामें (तं किल सदा कर्तारम् कल्पन्तु) उसे सदा निश्चयसे ‘रागादिका कर्ता आत्मा ही है’ ऐसा जाने (ऊर्ध्वं) भेद ज्ञानरूप सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिके अनन्तर (एनं) इस आत्माको (उद्धतबोधधाम नियतं) जब वह अपने बड़े हुए आत्मज्ञानके तेजमें ही लीन हो जावे तब उसे (स्वयं) स्वयं (च्युत कर्तृभावम्) रागादिके अकर्ता रूप (एकं परम् ज्ञातारं) तथा केवल श्रेष्ठ ज्ञाताख्य, (अचलं) जो कभी चलायमान नहीं होगा ऐसा (पश्यन्तु) देखें ॥२०५॥

भाषार्थ—साख्यकी तरह जैन भी रागादिको प्रकृति (कर्म) का कार्य स्वीकार न करें। किन्तु ऐसा मानें कि जब तक यह संसारी जीव, मिथ्यात्वकी भूमिकामें है, तब तक वह अपने ज्ञान स्वभावको न जानता हुआ, परमे इष्टानिष्ट मान, उनसे रागद्वेष मोह करता है, तबतक वह उन विभाव परिणामोका स्वयं कर्ता है। किन्तु सम्यक्त्वके होनेपर भ्रम बुद्धि दूर हुई, परमे इष्टानिष्ट कल्पना दूर हुई तब, रागद्वेषको आत्मस्वरूप स्वीकार नहीं करता, इसलिये अकर्ता हुआ। ऐसा अकर्तृत्व उसका सदा काल रहता है, तब उस ज्ञान दशामें आत्माको अकर्ता मानो। इस तरह

स्याद्वा दत्तमे आत्मा कथंचित् कर्ता है, अर्थात् मोहके उदयमें रागादि रूप परिणत होता है। अतः अपनी उस आत्मोपादान रूप अशुद्ध परिणतिका स्वयं कर्ता है। वही जीव जब ज्ञानी होता है तब ज्ञानभावका कर्ता है। रागादि भाव कर्मका अकर्ता ही रहता है तब कथंचित् अकर्ता कहा जाता है।

एकान्तसे कर्ता या एकान्तसे अकर्ता मानें, तो या तो सदा जीव संसारी ही रहेगा, या अकर्ता मुक्त ही रहेगा। पर ऐसी वस्तु स्थिति नहीं है। आत्म वस्तु तो अबस्था भेदसे कथंचित् कर्ता और कथंचित् अकर्ता है। इसे ऐसा भी कह सकते हैं कि एक ही आत्मा कदाचित् पूर्वावस्था में रागादिका कर्ता भी रहता है और कदाचित् उत्तर अवस्थामें ज्ञानी बननेपर फिर स्वयं उनका अकर्ता हो जाता है।

(३४३) प्रश्न—ज्ञानावरण उसे कहते हैं—जो जीवके ज्ञान स्वभावका आवरण करे, उसे ढँक, अर्थात् जीवको अज्ञान दशामें लावे। मोहनीय उसे कहते हैं जो आत्माको अपने स्वभावसे भुल्ला देवे, मोहित करे। साता-असाता सुख-दुःख रूप करता है। गति-आयुर्कर्म-नाना गतिधामें घुमाता है। निद्रा कर्म सुलाता है। इत्यादि सभी कर्मोंकी व्याख्याएँ इसी प्रकारकी हैं, सभी आचार्योंने कर्म को ही जीवकी दुरवस्थाका कर्ता कहा है, अतः आपका कथन जैनागमके अनुकूल कैसे है इसका स्पष्टीकरण करें ?

समाधान—जरूर ऐसा ही लिखा है, पर यह कथन निमित्तापेक्षया किया है। उसका अर्थ ऐसा समझना चाहिए कि ज्ञानावरण कर्मकी जब उदयावस्था होती है तब जीव अज्ञान परिणति रूप स्वयं परिणमता है। मोहनीयके उदयके कालमें जीव अपने स्वरूपको स्वयं भूलता है। कर्म न ज्ञान मिटाता है, न भुलाता है। कर्म निमित्त मात्र है, परिणमन तो जीवका जीवमें स्वयं ही होता है।

(३४४) प्रश्न—परिणमन तो जीवमें होता है यह सत्य है। पर जब जीवके ज्ञानावरणादिका उदय नहीं होता, या मोहका उदय नहीं होता—तब तो विकारी परिणमन नहीं होता। उनके सङ्ग-भावमें ही परिणमता है। अतः कर्मके साथ ही उसका अन्वय व्यतिरेक होनेसे कर्म ही जीवके विकारका कर्ता मानना चाहिए ऐसा न्यायशास्त्रमें लिखा है कि—

‘अन्वयव्यतिरेकगम्यो हि कार्यकारणभावः’

अर्थात् जिनमें अन्वय-व्यतिरेक मिले उनमें परस्पर कार्य कारण भाव मानना चाहिए। अतः रागादिमें कर्मका कर्तृत्व है ऐसा निश्चित होता है।

समाधान—कार्योंकी उत्पत्तिके दो कारण होते हैं—एक उपादान कारण, दूसरा निमित्त कारण। सो न्यायशास्त्रका कथन सामान्यतया दोनों कारणोंकी कारणताको प्रदर्शित करता है। इनमेंसे अन्वयव्यतिरेककी बहिर्व्यपत्ति निमित्त कारणके साथ मिलती है, वह निमित्त कारण, पर पदार्थ ही होता है जो कि बहिरंग कारण है। यथार्थ अन्तरंग कारण तो स्वयं पदार्थको उपादान योग्यता है जिसमें उक्त कार्य या परिणमन स्वयं होता है। उसके साथ कार्यकी अन्तर्व्यपत्ति पूर्वक व्याप्यव्यापक भाव है, अतः वही उसका ‘यथाव’ कारण है।

बाह्य निमित्तमे यथार्थ कर्तृत्व हो तो—जिसमे उस कार्यकी उपादान शक्ति नहीं है—उसमे भी निमित्त अपने कर्तृत्वपनेके कारण कार्योत्पादनमे समर्थ हो जायगा, पर ऐसा होता नहीं है। जैसे भिट्टीको घटका यथार्थ कारण मानना चाहिए क्योंकि वह उपादान रूप है, स्वयं घट रूप परिणमती है। उसके साथ घटका अन्तर्व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है। कुलाल (कुम्भार) उस घटका मात्र निमित्त कारण है, कर्त्ता नहीं है। यदि परमार्थ कर्तृत्व कुम्भारमे माना जायगा तो रेत, जिसमें घट बननेकी योग्यता नहीं है, उससे भी घट बना सकेगा। परन्तु ऐसा होता नहीं। इसी प्रकार आत्मा ही रागादिका यथार्थ कर्त्ता है। कर्मका उदय उसमें निमित्त मात्र है।

सारास यह कि—आत्मा स्वयं रागादिका कर्त्ता, कर्मोदय निमित्तमे होता है। यही उसका ससार दशा है। वह यदि शुद्ध नित्य मुक्त अविकारी है, तो केवल शुद्ध द्रव्य निरूपणकी दृष्टिसे ऐसा कहा जा सकता है, जिसका अर्थ केवल इतना ही है कि वह कर्मोदयके दूर होने पर ऐसा अपने स्वभावके रूपमें स्वयं दिखाई देता है। अतः स्वभाव दृष्टिसे रागादिका अकर्त्ता तथा पर संयोगमें अपने विभावोका कर्त्ता है। पर द्रव्यका कर्त्ता नहीं है। स्याद्वादकी भाषामें इसे ही कथञ्चित् कर्त्ता और कथञ्चित् अकर्त्ता कहा गया है ॥२०५॥

जैसे एकान्तसे नित्यपना खण्डित है, इसी प्रकार एकान्तसे आत्माको क्षणिक मानकर अन्य को कर्त्ता और अन्यको भोक्ता मानना भी विरुद्ध है। ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

क्षणिक म्रियमिहैकः कल्पयित्वात्मतत्त्व

निजमनसि विधत्ते कर्तृभोक्त्रोविभेदम् ।

अपहरति विमोहं तस्य नित्यामृतोद्यैः

स्वयमयमभिधिञ्चिञ्चिच्चमत्कार एव ॥२०६॥

अन्वयार्थ—(इह एक) यहाँ कोई एक एकान्ती पुरुष, (तत्त्वम् इदम् क्षणिक) आत्मा तत्त्व क्षण-क्षण परिवर्तन रूप ही है, नित्य कोई नहीं है (निजमनसि) अपनी मान्यतामें (इति कल्पयित्वा) ऐसी कल्पना करके (कर्तृभोक्त्रो विभेद विधत्ते) कर्त्ता अन्य और भोक्ता अन्य है ऐसा भेद करता है। (तस्य) उस एकान्तवादीकी (विमोह) भूलको (चिञ्चमत्कार एव) इस चैतन्यका जो कालान्तर स्थायी चमत्कार है वह (नित्यामृतोद्यै) सदा अविनाशीपनेके अमृत प्रवाहमे (अभिधिञ्चत्) सींचता हुआ (अपहरति) दूर करता है ॥२०६॥

भावार्थ—जैसे किसी मूर्च्छित व्यक्तिको कोई दयावान् शीतल जलसे सींचकर होशमें लावे, तब वह अपनी मूर्च्छा दूर होनेपर अपनी भूलको समझ लेता है। इसी प्रकार जो एकान्तवादी, सम्पूर्ण जगत्के तत्त्व क्षण-क्षणमें बदल जाते हैं, नित्य कोई है ही नहीं, ऐसी भूलमें हैं, उनकी भूलको नित्यताके प्रतिपादन रूपी अमृत जलसे सींचकर, यह चैतन्यकी चमत्कृति स्वयं दूर कर देती है।

(३४५) प्रश्न—चैतन्यकी वह कौन सी चमत्कृत क्रिया है जो क्षणिकवादकी भूल मिटाती है ?

समाधान—चैतन्यात्मा-भूतकालको घटनाओका स्वयं स्मरण करता हुआ देखा जाता है। यदि क्षण भरमें दूसरा ही आत्मा जन्म लेता तो पूर्वकी घटनाका स्मरण कैसे कर सकता। जैसे आपके द्वारा देखी घटनाका कोई अन्य व्यक्ति, जिसने वह घटना नहीं देखी, स्मरण नहीं करता

है। इसी प्रकार जब क्षण-क्षणमे उत्पन्न आत्माएँ भिन्न-भिन्न हैं, उनमे अन्वय रूपताका धारण करनेवाला कोई नित्यद्रव्य नहीं है, तब स्मरण करना असम्भव है। क्योंकि आपकी मान्यताके अनुसार उनमे भी आत्मान्तरकी तरह सर्वथा भिन्नता है। किन्तु स्मरण करते हुए जीव पाये जाते हैं, अतः क्षणिकपने (अनित्यपने) का एकान्त भी खण्डित ही है। तत्त्वकी क्षण प्रतिक्षण होने वाली परिवर्तनशीलताको लक्ष्यमे रखकर, उसे कथञ्चित् अनित्य कहा जा सकता है, सर्वथा एकान्त अनित्य नहीं ॥२०६॥

वृत्ति (पर्याय) और वृत्तिमान् (द्रव्यका) परस्पर सम्बन्ध स्वीकार न कर, केवल निरन्वय वृत्तियोंको स्वीकारना एकान्त क्षणिकवाद है, सो ऐसा एकान्तपना ठीक नहीं है—

वृत्त्यंशभेदतोऽप्यन्तं वृत्तिमन्नाशकल्पनात् ।

अन्धः करोति भ्रूक्षतेऽन्यः इत्येकान्तश्चकास्तु मा ॥२०७॥

अन्वयार्थ—(अत्यन्तम् वृत्त्यंशभेदतः) वृत्तियोमे अर्थात् पर्यायोमे परस्पर अत्यन्त एकान्त भिन्नता मान लेनेसे, (वृत्तिमन्नाशकल्पनात्) वृत्तिमान् जो द्रव्य उसके नाशकी स्थिति प्राप्त होती है। ऐसा मानने पर (अन्धः करोति) कोई वृत्ति अर्थात् पर्याय शुभाशुभ कर्म करती है (अन्धः भ्रूक्षते) तथा कोई अन्य वृत्ति फल भोगती है (इति) ऐसा (एकान्त) एकान्त क्षणिकपना (मा चकास्तु) किसीको प्रतिभासित न हो ॥२०७॥

भावार्थ—पर्याय द्रव्यकी होती हैं। द्रव्य तो त्रिकाल रहता है पर उसकी अवस्थाएँ समय-समय पर पलटती रहती हैं। इस प्रकार द्रव्यार्थिक नयसे अर्थात् द्रव्यकी मुख्यतासे देखो तो द्रव्य नित्य है, सदा काल रहता है। इसीको उसकी परिवर्तनशीलताकी दृष्टिसे देखो तो प्रतिक्षण परिवर्तन ही दृष्टिगोचर होता है। अतः वस्तु कथञ्चित् नित्य और कथञ्चित् अनित्य है। ऐसा स्याद्वाद रूप जैनमतका प्रतिपादन है।

एकान्तवादी साहस्य, द्रव्य-दृष्टिको स्वीकार करके उसीके एकान्त रूपसे वस्तु-व्यवस्था स्वीकार करता है, अतः उसे आत्मा सर्वथा नित्य शुद्ध ही ज्ञात होती है। यद्यपि शुद्ध द्रव्यार्थिक नयसे वस्तु ऐसी ही है, तथापि सर्वथा ऐसी ही नहीं है। उसमे पर्याय भेद भी प्रतिक्षण प्रकट देखा जाता है, अतः साहस्यका नित्यताका एकान्त वस्तु-व्यवस्थाके विपरीत होनेसे खण्डित है।

इसी प्रकार क्षणिकता याने अनित्यता अर्थात् परिवर्तनशीलताके सिद्धान्तको, एकान्तसे स्वीकार करनेवाला बौद्ध, पदार्थको पदार्थ रूपमे न देखकर केवल परिवर्तनको स्वतन्त्र रूपमे ही देखता है। पर्यायार्थिक नयसे वस्तुको परिवर्तनशील जैनमत भी स्वीकार करता है, पर वस्तु सर्वथा क्षणिक नहीं है। उन पर्यायोके भीतर अन्वय रूपसे द्रव्य भी पाया जाता है, अतः “वस्तु कथञ्चित् नित्यानित्य है” ऐसी वस्तुकी व्यवस्थाके विपरीत, क्षणिकवादियोंकी मान्यता है, अतः वह भी खण्डित है वस्तु तो नित्यरूप भी है और परिवर्तनशील भी है। बिना परिवर्तनके कोई वस्तु नहीं है, और बिना आधारभूत वस्तुके परिवर्तन भी नहीं होते।

ऐसा न मानने पर यह दाष स्पष्ट प्रतिभासित होता है कि पाप करेगा प्रथम समयवर्ती पर्याय व्यक्ति, और फल भोगेगा किसी अन्य समयकी पर्याय रूप व्यक्ति। कर्ज लेगा प्रथम समय-

वर्ती पर्याय व्यक्ति और चुकाना पड़ेगा अन्य किसी समयवर्ती पर्याय व्यक्तिको। इस तरह कर्ता अन्य और फलभोक्ता अन्य होगा। ऐसा न्यायविरुद्ध कार्यका प्रसंग आयागा।

(३४६) प्रश्न—यह बात तो जैनमतसे भी सम्मत है। वह इस प्रकार है कि पर्याय प्रतिसमय बदलती है, ऐसी मान्यता जैनधर्मकी है। कोई पर्याय दूसरे समय नहीं टिकती। तब पाप पूर्व समयकी पर्यायमे जीव करता है और फल उत्तर या उत्तरोत्तर पर्यायोमे भोगता है। उदाहरण देखें—

नरकायुका बन्ध मनुष्यने किया, पर वह मनुष्य नरकायु कर्मका फल नहीं भोगता। मनुष्यायु-के बाद जब पर्याय बदल कर नारक पर्यायमे होता है, तब ही मनुष्य पर्यायकृत पापका फल भोगता है। निष्कर्ष यह निकला कि मनुष्य पर्यायने पाप किए, नारकी पर्यायने भोगे।

इसी प्रकार मनुष्य तप आदि द्वारा सातिशय पुण्य बाँधता है और देवपर्यायमे उस पुण्यका फल भोगता है। बन्धकाल भिन्न है, उस कालको पर्याय भिन्न है, और उदय काल उस प्रकृतिका भिन्न है। बन्धकालकी पर्यायमे ही उदयकालिक पर्याय नहीं आती। अतः क्षणिकवादीका मन्तव्य ही सिद्ध होता है। आपका आरोप लगाना व्यर्थ है। अन्य पर्याय कर्ता, अन्य पर्याय भोक्ता ऐसा आरोप तो जैनमत पर भी आता है ?

समाधान—यह सत्य है कि बन्ध पर्याय और उदय पर्याय भिन्न-भिन्न कालमे होती हैं। तथापि जीव द्रव्यकी दृष्टिसे देखें तो जिस जीवने पूर्व पर्यायमे बन्ध किया था, वही जीव उत्तर पर्यायमे फल भोगता है। अतः जो कर्ता, सो भोक्ता, यही प्रसिद्ध हुआ। क्षणिकवादी तो दोनो क्षणिक (पर्यायोके) बीच, कोई जीव द्रव्य है जिसकी ये दोनो अवस्थाएँ हैं, ऐसा मानता नहीं है। इसलिए वह आरोप योग्य है। स्याद्वादी पर दोनो एकान्तोके आरोप लागू नहीं होते ॥२०७॥

क्षणिकवादीने हारके मणियोंको तो देखा, जो साथ ही हैं, पर हारके मणियोंके सूतको नहीं देखा जिसके बिना हार बनता ही नहीं। इस दृष्टांत द्वारा इसका स्पष्टीकरण करते हैं—

आत्मानं परिशुद्धमोप्सुभिरतिव्याप्त प्रपद्यान्धकैः

कालोपाधिबलावशुद्धिमधिकां तत्रापि मत्वा परैः।

चैतन्यं क्षणिकं प्रकल्प्य पृथुकैः शुद्धजुसूत्रैरितैः

आत्मा व्युज्जित एष हारवद्वहो निःसूत्रमुक्तेक्षिभिः ॥२०८॥

अन्वयार्थ—(आत्मानं परिशुद्धं ईप्सुभिः अपरैः पृथुकैः अन्धकैः) अन्य क्षणिकवादी अज्ञानी बौद्धोंने आत्माकी शुद्धताकी इच्छासे, (कालोपाधिबलात्) कालकी उपाधिके कारण, (तत्रापि) वहाँ आत्मामे (अधिकां अशुद्धिं मत्वा) अधिक अशुद्धि स्वीकार करके (अतिव्याप्त प्रपद्य) उसे अति-व्याप्त दोषको प्राप्त होना मानकर, (शुद्धं शुद्धजुसूत्रैरितैः) शुद्ध ऋजुसूत्रनयक द्वारा माने गए विषयकी प्रेरणासे (क्षणिकं प्रकल्प्य) आत्माको सर्वथा क्षणिक कल्पना कर (एष आत्मा व्युज्जित) यथार्थमे इस आत्माका ही अभाव कर दिया। इसे दृष्टान्तसे समझाते हैं कि—(निःसूत्र मुक्तेक्षिभिः हारवत्) सूत्र रहित केवल मोतीकी ही इच्छा करने वाले जैसे हारको नहीं पाते, वैसे ही अन्धवी

द्रव्य, आत्मासे रहित, केवल क्षणिक पर्यायको ही मानने वाले बौद्धोंने, आत्माका ही अभाव किया ॥२०८॥

भाषार्थ—बौद्धमतानुयायी आत्मा नामक स्थायी तत्त्व स्वीकार नहीं करते। वे प्रतिक्षण होनेवाली ज्ञान पर्यायोंको स्वतन्त्र-स्वतन्त्र पदार्थ मान लेते हैं। प्रत्येक ज्ञान पर्याय एक स्वतन्त्र पदार्थ है, उसका आगे-पीछेकी ज्ञान-पर्यायोंसे कोई सम्बन्ध नहीं है। उनका ऐसा मन्तव्य है कि आत्मा तो पवित्र है, यदि उसे नित्य माना गया तो कालकी उपाधि लगेगी वह भी उसकी अशुद्धता होगी। उपाधिरहित वस्तु ही शुद्ध है। अशुद्ध अर्थात् कालोपाधि विशिष्ट आत्मा तो लक्ष्यके बहिर्भूत अलक्ष्य है। उसमें यदि आत्माका लक्षण जावे तो आत्माका लक्षण अतिव्याप्ति दूषण विशिष्ट हो जायगा। अतः उस दूषणको दूरकर आत्माको अत्यन्त पवित्रताकी अभिलाषासे वे आत्माको प्रतिक्षण विनश्वर मानते हैं। क्षण-क्षणमें अन्य-अन्य ही वस्तु है। केवल सन्तान प्रवाह है, वह परस्परमें अनुस्यूत नहीं है।

आचार्य कहते हैं कि भाई! तूने अपने अज्ञानसे आत्माका ही लोपकर दिया। वह शुद्ध किसकी? केवल क्षणिक परिवर्तन बना स्वतन्त्र वस्तु बन सकते हैं। तूने शुद्ध ऋजुसूत्र नयके विषयको जानकर, उमोका एकान्त पकड़ लिया है, सो वस्तु तो एकान्त रूप नहीं है। अनेकान्त स्वरूप है। उसे एकान्त मानने पर वस्तु ही हाथसे चली जायगी।

कालकी उपाधिको तुमने अशुद्धताका कारण माना और उस उपाधिसे रहित आत्माकी अत्यन्त शुद्धि चाही, पर ऐसा करने पर तो जिसकी शुद्धि चाही वह आत्मतत्त्व ही हाथसे निकल गया। उसका अभाव ही सिद्ध हुआ। अतः ऐसा मानना सर्वथा उचित नहीं है, दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करते हैं—कोई व्यक्ति हार पहिनकर अपने गलेकी शोभा बढ़ाना चाहता है। उसे मुक्ता-फल तो देखना ही है, पर साथमें मुक्ताफलोके बीच पड़े हुए सूत्रकी भी अपेक्षा करनी पड़ेगी। यदि वह सूत्रकी अपेक्षा न करे, उसे हारका कलक माने, तो उसे छोड़कर मुक्ता तो मुक्ता मात्र रहेगी, वे हार न बन सकेगी। सूत ही तो उनको हारका रंग बनाए था, उसके अभावमें हार ही नष्ट हो गया। हाथसे हार जाता रहा। इसी प्रकार कालकी उपाधिको ही कलक मानकर आत्मामें अशुद्धता मानी, सो कालान्तर स्थायित्व ही तो वस्तुका स्वरूप स्थिर किए था। उसे अशुद्धता मानकर छोड़ा सो वस्तु ही छूट गई। इस दृष्टान्तमें पड़े हुए 'निःसूत्रमुक्तेषुभिः' इस विशेषणमें श्लेष है। यह विशेषण जैसे हार पक्षमें घटित किया है वैसे ही बौद्धका भी विशेषण वह बनता है। बौद्ध कैसे है निःसूत्र अर्थात् जिनागमके जो सूत्र, अनेकान्तात्मक जो उपदेश, उससे मुक्त होना अर्थात् उनको स्वीकार न करना ही उनका निःसूत्रपना है। ऐसे निःसूत्र व्यक्ति 'मुक्तेषु' मोक्षकी इच्छा करें भी तो कैसे उनकी मुक्ति हो ? ॥२०८॥

(३४७) प्रश्न—क्या जैनागमके सूत्रोंको माननेसे ही मोक्ष प्राप्त होता है, अन्यथा नहीं होता ?

समाधान—प्रश्न केवल मानने न माननेका नहीं है। प्रश्न उसपर चलने का भी है। जो मानेगा सो उस मार्गसे चलेगा। जो उसे मानेगा ही नहीं, वह क्यों चलेगा ? जो मार्गपर चलेगा वही मुक्त होगा। अतः मानना आवश्यक है।

(३४८) प्रश्न—क्या है जैन सूत्रोंकी मान्यता जिसे स्वीकार कर लेनेसे मोक्ष होता है ?

समाधान—जैन सूत्रोंकी ऐसा मान्यता है कि जीवकी दो अवस्थाएँ हैं। अनादिसे यह जीव सकर्मा है अतः उसकी अशुद्धावस्था है। वही जीव अपने त्रैकालिक शुद्ध चैतन्यको देखने जानने, तथा तद्रूप आचरणकर जब कर्म बन्धनसे रहित होता है तब परिशुद्ध होता है, यही जीवकी मुक्ति है। शुद्धावस्था है। यह जीव, द्रव्यकी अपेक्षा स्वभाव शुद्ध है उसमें यह भी शक्ति है कि वह शुद्ध हो सकता है। अशुद्धावस्था उसकी वर्तमान अवस्था (पर्याय) है। पर्याय विनश्वर है अतः अशुद्धावस्था नष्ट होनेपर उसी जीवके शुद्धावस्था प्रकट हो जाती है। यह शुद्धावस्था अपने त्रैकालिक स्वभावके आश्रयसे प्रकट होती है। वह ज्ञान स्वरूप त्रैकालिक भाव, जीवमें सदा विद्यमान है। उसे ही जीवका कर्म-निरपेक्ष पारिणामिक भाव कहते हैं। उस त्रिकाली शक्तिकी श्रद्धा, ज्ञान तथा आचरण ही रत्नत्रय है। वही मोक्ष मार्ग है।

सिद्ध है कि जीव कश्चित् नित्य है। सर्वथा नित्य मानने पर जो दूषण प्राप्त होते हैं वे कश्चिन्नित्यमें नहीं आते। इसी तरह वह कश्चित् (पर्यायापेक्षया) अनित्य है अतः उसमें सर्वथा क्षणिक मान्यताके दोष भी नहीं प्राप्त होते।

वस्तुकी यथार्थता स्वीकार कर तदनुरूप आचरणसे ही मुक्ति होती है अन्यथा नहीं, यही जैन मान्यता है। जैन सूत्र जो कहते हैं वह सत्य है, क्योंकि जैन मतमें सत्यको ही मान्यता दी है ॥२०८॥

यदि जीव कश्चिन्नित्य है तो वही कर्त्ता और वही भोक्ता है इस तरह कर्त्ता भोक्ताका अभेद है, पर्यायापेक्षया उनमें भेद भी है तथापि विकल्प छोड़ आत्मानुभवन ही श्रेष्ठ है—

कतुर्वेदयितुश्च मुक्तिवशातो भेदोऽस्त्वभेदोऽपि वा
कर्त्ता वेदयिता च मा भवतु वा वस्त्वेव सञ्चिन्त्यताम् ।
प्रोतासूत्र इवात्मनोह निपुणैर्भूतु न शक्या क्वचित्
चिन्चिन्तामणिमालकेयमभितोऽप्येका चकास्त्ये व नः ॥२०९॥

अन्वयार्थ—(कतुः वेदयितुश्च) कर्त्ता और भोक्तामें (मुक्तिवशातः) नयविवक्षासे (भेदः अस्तु अपि वा अभेदः) भेद भा हा बार अभेद भी हो। इसी प्रकार नयविवक्षासे (कर्त्ता वेदयिता च भवतु वा मा) कर्त्ता हा या न हा, भोक्ता हो या न हो, इन विकल्पोसे प्रयोजन नहीं है। तथापि (निपुणः वस्तु एव सञ्चिन्त्यताम्) जानो विकल्पसे भिन्न शुद्ध आत्म वस्तुका चिन्तन करो। (सूत्रे प्रोता इव) सूत्रम ॥२०९॥ एव माणिमालाको तरह (आत्मनि इह प्रोता) आत्म द्रव्यमें परिणीत हुई चैतन्य चिन्तामाणिगोका (क्वचित् भवतु न शक्या) कदाचित् कालमें भी भेद करनेमें कोई समर्थ नहीं है (अतः इयम् चित्चिन्तामाणिमालिका) इसलिए यह शुद्ध चैतन्यकी परिणति रूपी चिन्तामणि रत्नकी माला (अभितः) सर्व प्रकारसे (एका) अभेद रूप (नः चकास्तु एव) हमें प्रकाशमान हो होगी ॥२०९॥

भाषार्थ—आचार्य कहते हैं कि यथार्थ शुद्ध आत्माका ही संवेदन करो। आत्मा कर्त्ता है या नहीं, भोक्ता है या नहीं, अथवा कर्त्ता भोक्ता दानो है ता किस अपेक्षा, अथवा न कर्त्ता है न

भोक्ता है, यह किस अपेक्षा, ऐसे विविध नयोंसे वस्तुमें विकल्प होते हैं सो होओ। पर्याय दृष्टिसे कर्ता और भोक्ता भिन्न हैं। जो कर्ता है वह पर्याय भिन्न है और अन्य पर्यायमे वही भोक्ता है, किन्तु द्रव्य दृष्टिसे दोनों अभिन्न हैं। जो कर्ता है वही भोक्ता है। इन विकल्पोंसे केवल वस्तुके स्वरूपको जानकारी होती है, पर इनसे तुम्हारा लाभ नहीं है। लाभ तो अनेक शुद्ध चैतन्य परिणतियोंकी एक माला स्वरूप शुद्धात्माके अनुभवनसे है। सो सम्पूर्णदृष्टि पुरुष, अपने स्वरूपसे शुद्धात्मा का जैसा स्वरूप है उसका वैसा अनुभव करो।

जैसे मणिहार शोभा बढ़ाने वाला, हारको हाररूपमे अभिन्न एकाकार ही देखता है। मणि कितने हैं, किस प्रकार पिरोए गए हैं, कैसे धागेमे पिरोए गए हैं, इन विकल्पोंमे नहीं जाता यद्यपि सभी विकल्प उसमे हैं, सत्य हैं, पर वह मालाके बनानेके विकल्प हैं। उन विकल्पोंसे मनुष्यकी शोभा नहीं बनती। मात्र हारको हाररूपमे ही धारण करनेसे शोभा है।

इसी प्रकार आत्मासे विविधनयोंके आश्रयसे नाना विकल्प होते हैं। उनसे वस्तुके स्वरूप का वर्णन होता है। युक्ति पूर्वक सिद्ध होती है। तथापि इस सिद्धिमे आत्माके हितका प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। वह प्रयोजन तो शुद्ध चैतन्यकी परिणतियोंमें प्रोत जो शुद्ध आत्म तत्त्व, उसके स्व सवेदनसे ही सिद्ध होता है। सो आचार्य कहते हैं कि वह चैतन्यके चमत्कारसे परिपूर्ण, चैतन्य परिणतिरूप मणियोंकी एकाकार माला ही प्रतिभासित होवे ॥२०९॥

कर्ता कर्मका भेद व्यवहार दृष्टिसे है निश्चयमे वे एक वस्तु रूप हैं—

व्यावहारिकदृशेन केवलं, कर्तृ कर्म च विभिन्नमिष्यते।

निश्चयेन यदि वस्तु चिन्त्यते कर्तृ कर्म च सदैकमिष्यते ॥२१०॥

अन्वयार्थ—(कर्तृ-कर्म च विभिन्नम्) कर्ता और कर्म भिन्न-भिन्न दो वस्तुओंमे होते हैं (इति केवल व्यावहारिकदृशेन एव इष्यते) ऐसा कथन केवल व्यवहारकी दृष्टिसे होता है। (यदि निश्चयेन वस्तु चिन्त्यते) यदि निश्चयसे वस्तुका विचार किया जाय तो (कर्तृ कर्म च सदैकमिष्यते) कर्ता कर्म दोनों सदा एक वस्तुमे ही इष्ट है। दो भिन्न-भिन्न वस्तुओंमे नहीं ॥२१०॥

भावार्थ—यह कर्म है, और यह इसका कर्ता है। ऐसा कर्ता कर्मका व्यवहार भिन्न-भिन्न दो पदार्थोंमे होता है। जैसे वस्त्र एक कार्य है, और उसका बनाने वाला जुलाहा उस वस्त्रका कर्ता है, इस तरह कर्ता कर्म दोनों भिन्न-भिन्न हुए, ऐसा व्यवहारी जन, निमित्त सापेक्ष कथन करते हैं। यह कथन व्यवहारनयका है, यही ग्रन्थकार लिखते हैं। निश्चयसे यदि विचार किया जाय तो कर्तृ-कर्म भाव दो पदार्थोंमे नहीं होता, किन्तु एक पदार्थमे ही घटित होता है। जैसे वस्त्र पर्याय एक कर्म है, कपास या सूत्र ही उनका कर्ता है। वह पर्याय कपास या सूत्रमे ही होती है, अतः कर्म और कर्ता एक ही है, भिन्न-भिन्न नहीं है, ऐसी उपादान सापेक्ष दृष्टि निश्चयनय की है।

(३४९) प्रश्न—जब दो दृष्टियाँ हैं—दोनों वस्तुको भिन्न-भिन्न रूपमे देखती हैं, तब दोनोंमे परस्पर विरोध हुआ। ऐसी अवस्थामे दोनों गलत हैं, ऐसा मानना चाहिए ?

समाधान—ऐसा नहीं है, दोनों दृष्टियाँ सही हैं। निश्चय उसका यथार्थ स्वरूप देखता है और व्यवहार संयोग को देखता है।

(३५१) प्रश्न—दो दृष्टियाँ किसी वस्तुका निर्णय भिन्न-भिन्न दें, तो वे दोनों ही सही कैसे हो सकती हैं ?

समाधान—अपेक्षा भेदसे दिया गया निर्णय, वस्तुकी अनेकान्तपनेकी स्थितिको प्रमाणित करता है, न कि विरोधके कारण अवस्तुको सिद्ध करता है, किन्तु द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दोनों नय वस्तुको एक—अनेक रूप, या भेद-अभेद रूप सिद्ध करते हैं।

(३५२) प्रश्न—वस्तु तो जैसी है वैसी हो रहेगी। किसीके भिन्न-भिन्न वर्णन करनेसे दो प्रकार की न हो जायगी। यदि दोनों नय परस्पर विरुद्ध कथन करते हैं तो उनमें कोई एक सही होगा, दोनों सही नहीं हो सकते ?

समाधान—यदि वस्तु ही दो प्रकारता रखती हो, तब एक-एक प्रकारका कथन करनेवाले अपनी-अपनी दृष्टिमें ठीक माने जायेंगे।

(३५२) प्रश्न—आपका उत्तर स्वयं उलझन पूर्ण है, स्पष्ट प्रतिपादन नहीं करता। वस्तु दो प्रकार कैसे हो सकती है ? वह भी परस्पर विरुद्धरूपताको लेकर ?

समाधान—पदार्थ स्वयं अनेकरूपताको लिए, विरोधी धर्मोंको अपनाए हुए है। नय विवक्षाएँ तो उस उलझनको सुलझाती ही हैं।

(३५३) प्रश्न—व्यवहारनय सूठा है, ऐसा अध्यात्मवादी कहते हैं, अतः निश्चयकी बात ही यथार्थ है ऐसा मानना चाहिए। दोनों सत्यार्थ कैसे है ? यदि दोनों सच्चे हैं तो अध्यात्मवादियोंका कथन गलत है क्या ?

समाधान—विविध दृष्टियोंसे देखनेपर पदार्थ भिन्न-भिन्न रूप दीखता है। दृष्टियोंको हटाकर देखें तो वस्तुमें कोई विकल्प नहीं है, वह निर्विकल्प है। निश्चयनय स्वाश्रित वस्तुका वर्णन करता है, अतएव कर्त्ता-कर्म स्वाश्रित ही देखता है। वह कार्यके उपादानको ही यथार्थ कर्त्ता मानता है, अतः द्रव्य स्वयं कर्त्ता, पर्याय उसका कर्म, वस्तुका ऐसा स्वाश्रित रूप देना ही निश्चयनयका कार्य है। यही कारण है कि वस्त्र रूप कर्मका कर्तृत्व उसके सूत्रों पर, कुण्डलादि कार्योंका कर्तृत्व सुवर्ण पर, घटकार्यका कर्तृत्व मिट्टीपर ही वह स्वीकार करता है।

व्यवहारनय परसापेक्ष (निमित्तसापेक्ष) वस्तुको देखता है। वह कहता है कि बिना जुलाहेके सूत कपड़ा नहीं बन पाता, अतः वस्त्रका कर्त्ता जुलाहा है। बिना सुनारके सुवर्ण कुण्डल नहीं बन पाता, अतः कुण्डलादि कर्मका कर्त्ता सुनार है। बिना कुम्भकारके मिट्टी घट नहीं बन सकती, अतः घटका कर्त्ता कुम्भकार है। निश्चय वस्तुका स्वरूप कहता है, अतः सत्यार्थ है। व्यवहारनय उसके संयोग और निमित्तकी अपेक्षा वस्तुका कथन करता है, इसलिये सत्यार्थ है। इसीको दृष्टि भेद कहते हैं। दोनों दृष्टियोंमें भेद-होते हुए भी दोनों स्थितियाँ यथार्थ हैं, अतः उनमें स्याद्वादकी दृष्टिसे विरोध भी नहीं है। कथन मात्रका विरोध है।

(३५४) प्रश्न—इसमें तो कथन मात्रका भी विरोध नहीं है, ऐसा प्रतीत होता है ?

समाधान—आप अपने पिछले प्रश्नोका पढ़ें और इस प्रश्नको पढ़ें, दोनोंमें स्वयं विरोध दिखाई देगा। आपने पहिले प्रश्न किया था कि दोनो नय विशुद्ध कथन करते हैं, अब आप कहाँ पहुँचे जो कहते हैं कि कथनमात्रका भी विरोध नहीं है ?

(३५५) प्रश्न—विरोध सा दीखता था, पर विचार करने पर विरोध नहीं ठहरता। अतः हम इस नतीजे पर पहुँचे कि अध्यात्मवादियोका यह कथन ही गलत है कि 'व्यवहारनय झूठा है' ?

समाधान—वह कथन भी सही है गलत नहीं है।

(३५६) प्रश्न—आप सभीको सही कह देते हैं। क्या गलत कुछ होता ही नहीं ?

समाधान—हाँ, गलत कुछ होता ही नहीं है। दृष्टि भेदसे ही गलत और सही कहा जाता है।

(३५७) प्रश्न—क्या रस्सीको साँप, काँचको मणि कहनेवाले मिथ्यावादी नहीं हैं ? वे भी सत्यवादी हैं ?

समाधान—वे अपनी-अपनी दृष्टिमें सत्यवादी हो हैं। उनकी दृष्टिमें साँप और मणि ही दीखता है। जो दीखता है वही कहते हैं, उन्हें असत्यवादी कैसे कहे ?

(३५८) प्रश्न—वे तो भ्रममें हैं—जैसा पदार्थ है वैसा नहीं देखते।

समाधान—भ्रममें हैं—यह सत्य है, पर भ्रम भी स्वयं सत्य है। यदि वह असत्य है तो 'बे भ्रममें नहीं हैं' ऐसा कहना होगा।

(३५९) प्रश्न—'भ्रम' कैसे सत्य है ? यदि 'भ्रम' सत् है और वह भ्रमित ही सत्यवादी है, तो जिसे 'भ्रम' नहीं है, वह असत्यवादी ठहरेगा। तब तो विपरीत ही व्याख्या हो जायगी। भ्रम-रहित यथार्थ बोलनेवाला, असत्यके पापका भागी हो जायगा, और भ्रमयुक्त असत्य बोलनेवाला सत्यका पुण्य प्राप्त करेगा ?

समाधान—ऐसा नहीं होगा। भ्रमवादी अपनी दृष्टिमें सत्य है, पर पदार्थके स्वरूपको यथार्थ नहीं देख रहा इसलिए असत्य है, भ्रममें है, भ्रमका फल भोगता है। इसीलिए रस्सी होनेपर भी वह भ्रमशील होता है। साँप समझकर मूर्च्छित हो जाता है। मणिके भ्रमवाला व्यर्थका अभिमान करता है। अन्तमें भ्रम दूर होनेपर अपनी भूलपर पश्चात्ताप करता है।

(३६०) प्रश्न—भ्रम दूर होनेपर पश्चात्ताप करते हैं। अतः भ्रममें रहना ही ठीक था। ऐसा माना जाय क्या ?

समाधान—ठीक नहीं था। पश्चात्तापका कारण यथार्थ ज्ञान हो जाना नहीं है। पश्चात्तापका कारण तो अपनी भूल है। न भूलकी होती, न पश्चात्ताप होता। भ्रमकालमें मणि जानकर अपनेको धनवान् मानता था साँ मुखी था। पर वह मान्यता मात्र भ्रम थी, उसके पास धन नहीं था। वह उस धनसे अपनी इच्छित सुख-सामग्री नहीं पा सकता था। सिद्ध हुआ कि अपने-अपने स्वरूपकी दृष्टिसे दोनोका अस्तित्व है। जिनका जिस रूपमें अस्तित्व है वे उस रूपसे सत्य ही माने जावेंगे।

(३६१) प्रश्न—सत्य असत्यको झूठा कहेगा और असत्य सत्यको झूठा कहेगा, क्योंकि दोनोंको दृष्टियाँ एक दूसरे पर ऐसी ही हैं, तब सत्यासत्यका निर्णय केवल काल्पनिक है, या यथार्थ ?

समाधान—सत्यासत्यमे कौन सत्य है और कौन असत्य है, यह विषयके अनुसार निर्णीत होता है। जैसा पदार्थ है, वैसा कथन सत्य है, तथा जैसा पदार्थ नहीं है वैसा कथन या ज्ञान असत्य है। इसीसे सत्य यथार्थ अर्थात् जैसा पदार्थ है वैसा (यथा + अर्थ) को जानता व कथन करता है। असत्य (अयथा + अर्थ) जैसा पदार्थ नहीं है, वैसा कथन करता है या जानता है। अतः वह भ्रमपूर्ण कहा जाता है।

(३६२) प्रश्न—तब अध्यात्मवादी, जो व्यवहारको असत्य कहते हैं, और आपने उसका समर्थन भी किया है, वह कैसे गलत है ?

समाधान—व्यवहारनय, या तत्सम्बन्धी दृष्टि, निमित्त सापेक्ष कथन करती है। कुम्भकारने घट बनाया है, ऐसा कहती है। वस्तुतः घट तो अपनी उपादानभूत मिट्टीसे बना है, अतः वह उसका कार्य है—मिट्टी और घटमे कर्त्ता कर्मपना घटित करना चाहिए। वह पदार्थ व्यवस्थाके अनुकूल है। कुम्भकार केवल निमित्तमात्र है। वह यथार्थमे मात्र अपनी क्रियाओका कर्त्ता है। उसको क्रियाएँ मिट्टीके घट बननेमे निमित्त अवश्य हैं, अतः निमित्तकी अपेक्षा व्यवहार नय, उसे 'कर्त्ता' और घटको 'कर्म' ऐसा कर्त्ता—कर्मभाव दो पदार्थोंमे मिलाकर कहता है। इस प्रकार व्यवहारनयका कथन परसापेक्ष कथन है। अध्यात्म मूलपदार्थको लेकर चलता है जबकि व्यवहार उसके पर द्रव्य रूप निमित्तको भी साथ ले लेता है। उसे मूलके साथ मिलाना तथा मिलाकर कहना ही असत्य है, अतः अध्यात्मकी दृष्टिमे वह गलत है।

(३६३) प्रश्न—क्या निमित्त है नहीं ? कार्योंत्पत्तिमे निमित्त होता नहीं है ? केवल उपादान कारण ही कारण है, निमित्त नामक कोई कारण नहीं है ? एक ही उपादान कारणसे वस्तु बनती है ?

समाधान—बहुतेसे प्रश्न आपने एक साथ प्रस्तुत किये हैं तथापि प्रश्न एक ही रूप हैं जिनका निर्णय इस प्रकार है—

प्रत्येक कार्यमे दो कारण होते हैं। उपादान कारण और निमित्त कारण। उपादान कारण कार्यका यथार्थ कारण है, जब कि निमित्त कारण केवल सहायक कारण हैं। सहायक कारण उपादानके लिए अपने कार्य प्रकट करनेमे अनुकूल पड़ता है, अतः उसे सहायक कारण कहते हैं। वह अपना कार्य तो अपनी परिणति रूपसे करता है, उपादानका कोई कार्य नहीं करता, तथापि उसको परिणति उस कालमे उपादानको अपने कार्य सम्पन्न करनेमे अनुकूल हुई तो उसे उसका निमित्त कारण कहा जाता है।

जैसे बिजलीके स्तम्भ मार्गमे प्रकाशमान हैं, वे अपना-अपना कार्य कर रहे हैं। मार्ग चलने-वाला प्रकाशके अवलम्बनसे मार्ग तय कर रहा है। विचार कोजिए तो-चलने रूप क्रिया तो यात्री की स्वयंकी है, स्वयंमे है, स्वयंके द्वारा है, और स्वयंको गन्तव्य स्थान पर पहुँचाती है। प्रकाश न उसका है, न उसमे है, न उसके कारण है, और न स्वयं यात्रीके गन्तव्य स्थान तक उसके साथ

जाता है। वह केवल स्वयं प्रकाश है, स्वयंमे प्रकाशित है, स्वशक्तिसे प्रकाशित है, स्वयं अपने स्थान पर स्थित है। यात्री और प्रकाश दोनोंके अपने-अपने कार्य हैं। अतः दोनों अपने-अपने कार्योंके कर्त्ता हैं, और दोनोंके कार्य उनके अपने-अपने कर्म हैं। वास्तविक दृष्टिसे दोनोंमे अपने कर्मके (कार्योंके) साथ कर्तृ-कर्म भाव हैं। तो भी अनुकूल परिणति होनेके कारण मनुष्यकी यात्रामे प्रकाश निमित्त कारण है, और उन दोनोंमे भी कर्तृ-कर्म भावका व्यवहार कर लिया जाता है। यह निमित्तता तो सत्य है, पर कर्तृ-कर्म भाव उनमें सत्य नहीं है। अतः व्यवहारका कथन निश्चयकी अपेक्षा कथचित् असत्य है, और निमित्तकी अपेक्षा कथचित् सत्य है। तथापि निश्चय-नयका कथन वस्तु स्वरूप ग्राही होनेसे एकात सत्य है।

(३६४) प्रश्न—तब तो जो एकात है वह सत्य नहीं हो सकता, जैन मतकी ऐसी मान्यता है। अतः निश्चय, असत्य है। कथचित् सत्य और असत्य ऐसा अनेकान्त स्वरूप व्यवहारनय ही सत्य है। जैनमान्यता तो एकान्तकी ही अयथार्थ और अनेकान्तकी ही यथार्थ कहती है। ऐसी स्थितिमे आपका कथन जैनमान्यताके विपरीत है ?

समाधान—स्वरूपकी दृष्टिसे यथार्थका जो वर्णन है वह अपनेमे एकान्तसे सत्य है, क्योंकि वस्तुमे स्वरूपका एकान्त-सद्भाव है। स्वरूपका अमद्भाव उसमे कदापि नहीं है। असद्भाव उसमे पररूपका ही है। जैनमान्यताके अनुसार प्रत्येक पदार्थ अपने स्व-चतुष्टयकी अपेक्षा अस्तित्व ही है, नास्तित्व तो उसमे परचतुष्टयका है, अतः उसकी अपेक्षा नास्तित्व ही है। अनेकान्तकी इस व्याख्याके अनुसार जब आप विचार करेंगे, तो निश्चयनय वस्तुके स्वरूपकी दृष्टिसे सत्य ही है। प्रत्येक एकात नयात्मक होने पर सत्य ही होता है, असत्य नहीं। अथवा ऐसा कहिये कि प्रत्येक नय अपने स्वरूपका वर्णन करते हुये भी परनयका विरोध नहीं करता, अतः वह नय अपने विषयका एकात प्ररूपक होकर भी अनेकान्त स्वरूप है, सत्य है।

निश्चयनय वस्तुके यथार्थ स्वरूपका प्रतिपादन करता है अतः सत्य है, यथार्थ है, वास्तविक है। व्यवहारनयके विषयको वह गौण करता है। मुख्य-गौण व्यवस्था हो नयोके नयपनेको सामने लाती है। जैनमान्यता यदि उपादानकी मुख्यतासे कर्तृ-कर्म भाव एक ही पदार्थमे वर्णित करती है, तो निमित्तका भी सर्वथा निषेध नहीं करती। निमित्त सापेक्षतामे कर्तृ-कर्म भाव भिन्न पदार्थों मे बनता है, ऐसा भी वह वर्णन करती है। यही तो इस कलशमे बताया गया है। व्यवहारनयको सर्वथा झूठा ही मानते तो दोनों नयोके विषयोको कलशमे क्यों लिखते।

(३६५) प्रश्न—आपने निश्चयनयको जब सत्य, यथार्थ, वास्तविक बताया, तब व्यवहारनय असत्य, अयथार्थ, अवास्तविक है, ऐसा ही तो तात्पर्य हुआ। तब व्यवहारनयको झूठा न मानकर 'कथचित् सत्य' मानना यह कैसी उल्लंघन है ?

समाधान—उल्लंघन नहीं है—विचारको गहरा कीजिये। असत्य और झूठमे अन्तर है। वह किस प्रकार है उसे समझिये। लोकमे झूठ उसे कहते हैं जो किसीको छानेके अभिप्रायसे अन्यथा प्रतिपादन करे। व्यवहारनय और निश्चयनयमे जो परस्पर एक दूसरेके विरुद्ध-असत्य और सत्य-शब्दका प्रयोग है, उसे शब्दके अर्थकी दृष्टि से समझिये। सत्यार्थ—उसे कहते हैं जो वस्तुकी सत्तासे सम्बन्धित अर्थको कहे। निश्चयनय "स्वाश्रितो निश्चयः" इस लक्षणके अनुसार उपादान, जो वस्तुकी निजसत्ता स्वरूप है, उसके आश्रय वर्णन करता है, अतः सत्यार्थ है।

व्यवहारनय-वस्तुकी सत्तासे भिन्न, पर पदार्थ जो निमित्त कारण रूप है, उसके साथ कर्तृ-कर्म भावकी चर्चा करता है। निमित्त मिथ्या नहीं है, वह है तो, पर वह मूल वस्तु, जिसका वर्णन प्रकरणके अन्तर्गत है, उसकी सत्तासे भिन्न है। शाब्दिक व्युत्पत्तिके आधारपर वह “असत्पार्थ” है। इसी प्रकार ‘यथार्थ’ इस शब्दका अर्थ है कि यथा जैसा अर्थ याने पदार्थ, अर्थात् जैसा मूल पदार्थ है उसके आश्रित वर्णन करना। स्वाश्रित वर्णन है वह यथा + अर्थ है। व्यवहारनय मूल पदार्थको निमित्तभूत, अन्य पदार्थकी सापेक्षतासे उपचरित वर्णन करता है। वह अन्य पदार्थ मूल-पदार्थ तो नहीं है। अतः वह “अयथा-अर्थ” है, अर्थात् भिन्नार्थ है। अतः व्यवहारनयको “अयथार्थ” कहते हैं। तथा वास्तविक शब्दको देखिये—वस्तुका जो मूलरूप है उससे सम्बन्धित वर्णन “वास्तविक” है। अतः मूलपदार्थवाची निश्चयन तो ‘वास्तविक’ है, और वस्तुकी सत्तासे भिन्न, परवस्तु सापेक्ष वर्णन करने वाला, केवल विवक्षित मूल वस्तु भी नहीं कहता, अतः “अवास्तविक” है।

(२६६) प्रश्न—पञ्चाध्यायीमे निश्चयको प्रतिषेधक कहा है और व्यवहारको प्रतिषेध्य कहा है—

‘व्यवहार’ प्रतिषेध्यः तस्य प्रतिषेधकश्च शुद्धनयः’

आपने कहा कि नय परस्पर सापेक्ष होते हैं, अतः अनेकान्त स्वरूप है। निरपेक्षतामे वे हो एकान्त हो जाते हैं। आपके कथनका पञ्चाध्यायीकारके कथनसे मेल नहीं बैठता ?

समाधान—ऐसा नहीं है, उनमे अत्यन्त सुमेल है। निश्चयनय स्वाश्रित वर्णन करता है, और व्यवहार पराश्रित होनेसे स्वाश्रित वर्णन नहीं करता। तब उसका ‘प्रतिषेधक’ ही कहा जायगा, और व्यवहार ‘प्रतिषेध्य’ ही होगा। तथापि ‘निश्चयनय प्रतिषेधक है’ इसका अर्थ इतना ही है कि निश्चयनय, व्यवहार कथित, निमित्त रूप परवस्तुको, मूलभूत वस्तु नहीं मानता। उसके विषयको अपने विषय स्वरूप स्वीकार न करनेसे प्रतिषेधक है, ऐसा नहीं है कि उसके विषयको उसका विषय भी नहीं मानता।

व्यवहारनय स्वयं मूलवस्तुका वर्णन, पर-सापेक्ष करता है। उसकी दृष्टि तो मूल वस्तुको ही इङ्गित करती है, तथापि वह निश्चयनयकी तरह शुद्ध मूलवस्तुको ही नहीं ग्रहण करती, अतः दोनों नयोमे प्रतिषेधक-प्रतिषेध्य भाव है। ऐसा होते हुए भी उनमे परस्पर सापेक्षता है, अतः सुमेल ही है। जैसे आगे जाने वाला पीछेसे आया है, पर अब पीछे की ओर न देखकर आगे देखता है। बढ़ता है। पर पीछे वाला आगे वालेको देखता है, उसीके पास जाता है, वह उसका विरोधी नहीं है। इसी प्रकार निश्चयनय, अन्य भिन्न पदार्थोंको छोड़कर, मूलवस्तुको पकड़ता है। अतः वह पर सापेक्ष दृष्टिका प्रतिषेधक है। व्यवहारनय परसापेक्षताके आधारसे मूलवस्तुकी ओर ले जाता है। वह मूल वस्तुका वर्णन परसापेक्ष भले ही करे, पर वर्णन मूल वस्तुका ही करता है, अतः वह निश्चयके विषयका प्रतिषेधक नहीं है। इस तरह दोनों नय प्रकारान्तरेसे मूल वस्तुको ही समझाते हैं, अतः सुमेल दोनोंका सुप्रसिद्ध है।

१. एव व्यवहारनयोऽपि परमार्थं प्रतिपादकत्वादुपन्यसनीयोऽयम् ।

—समयसार भाषा ८, आत्मरूपवृत्ति टीका ।

वस्तु-स्वरूपके जाननेमें तो दोनों ही नय प्रयोजनीय हैं। इस अपेक्षासे उनमें प्रतिषेध्य-प्रतिषेधक भाव नहीं है। परन्तु स्वानुभूतिमें, आत्मानुभवनमें, निश्चयनय एकमात्र उपादेय, तथा व्यवहारनय हेय होनेसे, इस अपेक्षा उन दोनोंमें प्रतिषेध्य-प्रतिषेधक भाव है।

(३६७) प्रश्न—“निश्चयनयाश्रित मुनि निर्वाणको प्राप्त करते हैं।” “परमार्थके” आश्रय करने वाले यति ही कर्मक्षय करते हैं। समयसारके इस कथनके अनुसार तो एकमात्र निश्चयनय ही परमार्थ है, वही मोक्षका हेतु है, वही ग्राह्य है, सत्य है, व्यवहारनय नहीं। तब सुमेल दोनोंका कहाँ रहा ?^१

समाधान—निश्चयनय आश्रय करने योग्य है। बह्म शुद्ध आत्माका स्वरूप दर्शाता है। शुद्धात्माकी प्राप्ति ही मोक्ष है, अतः उसकी उपादेयता सुनिश्चित है। व्यवहारनय अशुद्धात्माका प्रतिपादक है, ‘अशुद्धात्मा’ उपादेय नहीं है अतः हेय है। ये दोनों बातें सही हैं। यह निष्कर्ष भी सही है कि निश्चय-परमार्थनयके विषयभूत शुद्धात्माका ग्रहण ही कल्याणकारी है। तथापि व्यवहारनय आत्माकी वर्तमान अशुद्धावस्थाका प्रतिपादन करता हुआ हमें अपनी हेयरूप वर्तमान दशाका बोध कराता है। अपनी दुरावस्थाकी ओर यदि ध्यान न जाय, और उसे हेय न माने तो वह छूटे कैसे ?

हेयरूप ससारी, अशुद्ध दशाका अस्तित्व, पर्याय रूपमें सत्य ही है, असत्य नहीं है। इस दृष्टिसे व्यवहारनयका विषय भी सत्य है। परन्तु द्रव्य स्वरूप शुद्ध होनेसे, पर्यायगत अशुद्धताको त्रिकाली द्रव्य स्वरूप न होनेसे, उसे असत्य भी कहते हैं। यहाँ असत्यताका अर्थ अनुपादेयता ही है। उसका सर्वथा अभाव ऐसा अर्थ नहीं है। यदि मोक्ष प्राप्ति करनी है तो अपनी ससारी दशा, जो सत्य है पर अनुपादेय है, उसकी अनुपादेयता स्वीकार करनी होगी। तभी उसे छोड़कर उपादेयभूत मुक्त दशा अर्थात् शुद्धदशा प्राप्त होगी। निश्चयके आश्रय या परमार्थके आश्रयका यही रहस्य है। यहाँ मूल कलशमें भी निश्चयकी उपादेयताके लक्ष्यसे ही, यह कहा है कि निश्चयसे यदि वस्तु विचार किया जाय तो, कर्ता कर्म एक ही वस्तुमें हैं।

(३६८) प्रश्न—कर्तृ-कर्म भाव एक ही पदार्थमें रहो, या भिन्न-भिन्न पदार्थमें रहो, इससे आत्माके हित-अहितका क्या सम्बन्ध है, जिससे निश्चयके विषयको ही उपादेय मानें ?

समाधान—बहुत बड़ा सम्बन्ध है। वह इस प्रकार है—

आत्मामें ही कर्त्तापना और कर्मपना है। इसका तात्पर्य यह है कि यह आत्मा-स्वयं अपने विकार रूप भावकर्मका यथार्थ कर्त्ता है, अतः स्वयं अपनी दुरवस्थाका जिम्मेदार है। यदि वह स्वावलम्बन कर, परसे अपने स्वरूपको भिन्न ज्ञातकर, सम्यग्दृष्टि वाला बने, और रागादि विकारोंका दूर कर बीतराग भावरूप परिणति करे, तो वह अपनी बीतरागभाव परिणतिका कर्त्ता होगा। वह परिणति उसका कर्म होगी। इसका ही फल आत्मशुद्धि या मुक्ति है। वही सुख है।

१ तस्मिद्दिशसहाये मुनिषो पावन्ति जिष्वाणं ॥१५१॥

परमदृष्ट बाहिरा जे जिष्वाण ते न पावन्ति ॥१५३॥

परमदृष्टमस्तिबाण दुर्जबीण कम्मकण्ठो विहिज्जो ॥१५६॥

पुद्गल कर्मका कर्ता आत्मा है, यह मात्र व्यवहार कथन ही है, परमार्थ नहीं है। मेरी परिणति का पर कर्ता है, यह भी यथार्थ नहीं है। परको दूर करनेकी चेष्टामे कभी सफलता नहीं मिलती, क्योंकि परके ऊपर मेरा अधिकार नहीं है। उसका कर्तृत्व भी मेरी परिणतिके लिए कथन मात्र था, अवास्तविक था। आत्माको समारकी उलझनसे सुलझा लेनेका एकमात्र उपाय यही है जो वास्तविक कर्तृ-कर्म भाव है, उसे स्वीकार किया जाय। तथा जो कर्तृ-कर्म भाव दो पदार्थों मे कहा जाता है, उसे 'यह उपचार कथन किसी अपेक्षा है, यथार्थ नहीं है' ऐसा जानकर त्याग किया जाय।

(३६५) प्रश्न—जो सत्य है उसे स्वीकार करना चाहिये। व्यवहारनयका विषय उसकी दृष्टिसे तो सत्य है। झूठा नहीं है। तब उसे भी निश्चयकी तरह स्वीकार करना चाहिए। दोनो सत्य उपादेय ही है। ऐसा कथन आप क्यों नहीं करते ?

समाधान—जो-जो सत्य हैं वे अपने-अपने स्थान पर सत्य हैं। दूसरेके स्थानके लिए सत्य नहीं हैं। जो-जो सत्य हैं, वे सब उपादेय हैं, ऐसा भी नहीं है। यदि ऐसा हो तो गुड़ और गोबर दोनो समान उपादेय हो जायेंगे, क्योंकि ये अपने-अपने स्थान पर सत्य हैं। अतः श्वेदकोको सत्य होने पर भी हेय—उपादेयका भेदकर, उपादेयको ग्रहण करना चाहिए, और द्वयका परित्याग करना चाहिए।

(३७०) प्रश्न—मनुष्योकी दृष्टिसे भोजनके लिए गुड़ उपादेय है, गोबर अनुपादेय है। पर गोबरमे होनेवाली अपनी विशेषता है, अतः जब भूमि गुडसे खराब हो जाती है तब गोबरसे लीप दी जाती है। वहाँ गुड अनुपादेय है गोबर उपादेय हो जाता है। एकान्त तो नहीं है ?

समाधान—आपकी बात सत्य है। इसी प्रकार मुक्तिके लिए निश्चयनयाश्रित शुद्धात्मा ही उपादेय है। व्यवहारनयका विषय अशुद्धात्मा हेय है। इसे यो कहें कि मुक्तिके लिए वीतरागता उपादेय है, रागादि हेय है। इसके विपरीत ससारी दशा कायम रखनेके लिए वीतरागता अनुपादेय है और रागादि ही उपादेय है। क्योंकि वे ही ससारी दशा मे जीवका बनाये रखनेमे समर्थ हैं।

इसी बातको लक्ष्यमे रखकर यह स्वीकार करने योग्य है कि आत्मा—परकर्तृत्वको, उपचरित मानकर, स्वकर्तृत्वको यथार्थ मानकर, रागादिका कर्तृत्व छोड़कर, अपनी वीतराग परिणतिका कर्ता बने, उसे ही अपना कर्म बनावे तो उसका हित हो सकता है। यह कलशका तात्पर्य है ॥२१०॥

एक वस्तुगत कर्तृ-कर्म भाव ही यथार्थ कर्ता कर्म है। यह नियम घटित करते हे—

ननु परिणाम एव किल 'कर्म' विनिश्चयतः

स भवति नापरस्य परिणामिन एव भवेत् ।

न भवति कर्तृशून्यमिह कर्म न चैकतया

स्थितिर्हि वस्तुनो भवतु कर्तुं तदेव ततः ॥२११॥

अन्वयार्थ—(विनिश्चयतः) यथार्थ दृष्टिसे देखा जाय तो (परिणाम एव) वस्तुकी पर्याय ही

(कर्म भवति) कर्म है। (सः किल परिणामिन एव भवेत्) वह परिणाम तो परिणामी द्रव्यका ही निश्चयसे होता है। (न अपरस्य) अन्य किसी दूसरेका नहीं होता। (कतुं शून्यम् कर्म इह न भवति) कत्तसि रहित कर्म नहीं होता, (न च एकतया इह वस्तुन स्थितिः) तथा वस्तुकी स्थिति लोकमे सदा एक सी नहीं पाई जाती (तत तवेव कतुं) इसलिए परिणामी ही उस परिणामका कर्ता है ॥२११॥

भावार्थ—किसी कार्यके करनेवालेको कर्ता कहते हैं, और उसकी कार्य करनेकी क्रियासे निष्पन्न दशाको उसका 'कर्म' कहते हैं। यह कर्ता कर्मकी व्याख्या व्याकरण शास्त्रमे प्रसिद्ध है। इस व्याख्याके अनुसार—मिट्टीमे घटरूप कार्य हुआ, उसे कर्म संज्ञा प्राप्त है, यह निर्विवाद है। अब यहाँ उसका कर्ता कौन है? इस प्रश्नका समाधान लौकिक दृष्टिसे तदनुकूल क्रिया करने-वाला कुम्भकार उसका निमित्त कर्ता है, ऐसा माननेमे कोई विरोध नहीं है। वह स्वीकृत है।

यथार्थ दृष्टिसे देखा जाय तो कार्य निष्पन्न होनेमे क्रिया मिट्टीमे हुई है, कार्यका फल भी उसीमे निष्पन्न हुआ है, अतः उस घट कार्यका कर्ता स्वयं मिट्टी है, कुम्भकार नहीं।

परिणाम या पर्याय एकार्थ वाचक है। उसे परिणमन या परिवर्तन भी कह सकते हैं। परिणमन रूप क्रिया, परिणमनशील द्रव्यमे हुई है, अतः वह द्रव्य ही उसका यथार्थ कर्ता है। परिवर्तन क्रियासे निष्पन्न फल भी द्रव्यको ही प्राप्त होता है। अन्य किसीको प्राप्त नहीं होता। कुम्भकारकी घट पर्याय कभी नहीं होती।

कर्ता न हो और कर्म हो ऐसा भी नहीं होता। जब कर्म है तो उसका कर्ता अवश्य है। यदि वस्तुमे कर्ता कर्मपना ही स्वीकार न किया जाय तो, 'वस्तु कूटस्थ नित्य है' ऐसा कहना होगा। परन्तु वस्तुकी स्थिति सदा एक सी न रहती है, और न दिखाई देती है। अतः सिद्ध है कि परिणाम रूप कर्मका कर्ता परिणामी द्रव्य ही है, अन्य कोई नहीं।

वस्तुकी नित्यता केवल द्रव्य दृष्टिसे है। अर्थात् वह द्रव्य अनादिसे है अनन्तकाल रहेगा। उस द्रव्यकी न कभी नए सिरेसे उत्पत्ति हुई है और न कभी उसका सर्वथा नाश होगा। वह सदासे है और सदा रहेगा। ऐसा सुनिश्चित नियम होनेपर भी, वह कुछ न कुछ परिवर्तन अपनेमे करता रहता है। यह उसका स्वभाव है। बिना परिवर्तनके उसका एक क्षण भी व्यतीत नहीं होता। ये प्रति-क्षण होनेवाले परिवर्तन ही उसके कार्य हैं। कार्य ही 'कर्म' है और जिसके ये कार्य हैं वही द्रव्य उस 'कर्मका' कर्ता है। यह यथार्थ स्थिति है, जो अनाद्यनन्त है। न कभी द्रव्य (मूल वस्तु) मिटेगा और न उसका परिवर्तनशील स्वभाव मिटेगा। प्रत्येक द्रव्य अपने कर्मका स्वयं कर्ता है ॥२११॥

अन्य वस्तु अन्य वस्तुके परिणमनका कर्ता नहीं है, क्योंकि दो वस्तुओंका पृथक् सत्तापना सिद्ध है, इस हेतुसे उसे सिद्ध करते हैं—

बहिलुं ठति यद्यपि स्फुटबनन्तशक्तिः स्वयं

तथाप्यपरवस्तुनो विभति नान्यवस्त्वन्तरम् ।

स्वभावानियतं यतः सकलमेव वस्तिव्यते

स्वभावचलनाकुलः किमिह मोहितः क्लिश्यते ॥२१२॥

अन्वयार्थ—(यद्यपि स्वयं स्फुटवन्तशक्तिः) यद्यपि द्रव्य स्वयं अनन्त शक्तिकी प्रकटतारूप (स्वयं) स्वयं ही है। (तथापि अपरवस्तुन अन्यवस्त्वन्तरम् न विशति) तो भी दूसरी किसी भी वस्तु (द्रव्य) का अन्य वस्त्वन्तररूप परिणमन नहीं होता। एक वस्तु दूसरेमें प्रवेश नहीं करती। दोनोंके संयोग होनेपर भी (बहिलुं ठति) वह एक दूसरेकी सत्तासे भिन्न होनेके कारण उससे बाहिर बाहिर ही रहती है—(यत सकलम् एव वस्तु) क्योंकि सभी वस्तुएँ (स्वभावनियत इष्यते) अपने स्वभावको नहीं छोड़ती यह माना गया है, तब (स्वभावचलनाकुल मोहित-इह किम् क्लिश्यते) दूसरे पदार्थोंको मैं बदलूँ इस प्रकार अपने स्वभावसे च्युत हाने रूप परकर्तृत्वके अभिमानसे व्याकुल हुआ प्राणी क्यों व्यर्थ कष्ट उठाता है ॥२१२॥

भावार्थ—ससारके समस्त प्राणी अपनी-अपनी पुरुषार्थ शक्तिका उपयोग परद्रव्यके बनानेमें उसके परिवर्तन करनेमें, उसे अपनी इच्छानुकूल परिणमानेमें अनादिसे हो कर रहे हैं। यह उनका मोहित परिणाम है, भूल है। क्योंकि प्रत्येक ही वस्तु अपने-अपने स्वभावमें नियत है। चेतन सदा चेतन रहेगा। अचेतन, अचेतन रहेगा। कभी इनके स्वभाव बदलेंगे नहीं। इतना ही नहीं, किन्तु पुद्गल (अचेतन) पुद्गल रूपमें परिवर्तित होते हुए भी, तद्रूप ही परिणमेगा, जिस रूपमें परिवर्तन होनेकी उसकी अपनी योग्यता है। उसे अन्य रूपमें कोई परिवर्तन नहीं करा सकता, ऐसा वस्तु-स्वभाव है। ऐसी स्थितिमें कर्तृ-कर्म भाव निश्चयसे एक वस्तुका उसी वस्तुमें है यह सिद्ध है। “परको कर्तृ” ऐसा भाव अज्ञानीको आता है, पर ऐसा भाव करना मोह—मिथ्यात्व या अज्ञान का परिणाम है, अर्थात् वस्तु स्वभावकी अज्ञानकारीका ही यह फल है।

सर्वज्ञ भगवान् अर्हन्तदेवने अपने ज्ञान बलसे वस्तुकी यथार्थ स्थिति देखी है, और बताया है कि पदार्थ स्वयं अनन्त शक्ति वाला है। उसकी अनन्त शक्तियाँ स्वयंमें, स्वयंसे है। उत्पादकत्व रूप परिवर्तन होना उस कथंचित्—ध्रुव, स्थिर, नित्य द्रव्यका स्वभाव है। वह सदा स्वयं परिवर्तन करता रहेगा, जो करता रहेगा वही उन परिवर्तनोका “कर्ता” यथार्थमें है तथा वे परिवर्तन ही उसके कर्म हैं।

निमित्तभूत अन्य द्रव्य, उस परिवर्तनके अनुकूल ही अपनी क्रिया करे तो उस परिवर्तनका निमित्त कहा जायगा। तथापि उस निष्पन्न कार्यमें उसका प्रवेश नहीं होगा। वह बाहिर ही लोटता रहेगा, जबकि परिणामी द्रव्य परिणामोमें पूर्ण प्रविष्ट होगा। अतः अन्तः प्रवेश करने वाला उसका यथार्थ कर्ता है—बाहिर ही बाहिर रहने वाला उसका यथार्थ कर्ता नहीं है, निमित्त-मात्र होनेसे व्यवहारीजन उसका कर्ता कहते हैं, पर यह मात्र उपचार कथन है।

(३७१) प्रश्न—उपचार कथन व्यावहारिक है या अव्यावहारिक ?

समाधान—व्यावहारिक है। व्यावहारिकताका हेतु पदार्थके परिणमनमें निमित्तका स्वयंका तदनुकूल परिणमन है। वह अपनी उस परिणतिका ही यथार्थ कर्ता है क्योंकि उससे वह अभिन्न है। जिस दूसरे पदार्थका वह निमित्त है उससे वह सर्वथा भिन्न है ?

(३७२) प्रश्न—क्या मूल वस्तुसे भिन्न जितने भी पदार्थ हैं, वे सब निमित्त कहे जा सकते हैं ?

समाधान—नहीं। भिन्नता होनेसे निमित्तता नहीं है, निमित्तता तो उत्पन्न होनेवाले कार्य-के प्रति उसकी अनुकूल परिणतिके कारण है। अतः जो अनुकूल परिणत है, वे ही निमित्त हैं अन्य नहीं। तदनुकूल सक्रिय कुम्भकार ही घटोत्पत्तिमें निमित्त है।

(३७३) प्रश्न—फिर उस निमित्तको कर्ता क्यों नहीं कहा जाता ?

समाधान—क्योंकि वह अनुकूल परिणति करते हुए भी उस कार्यकी सीमामे प्रवेश नहीं कर पाता । जबकि उपादान उस कार्यकी सीमामे पूर्ण प्रविष्ट है । उसने कार्यके प्रति अपना सर्वस्व समर्पण किया है—उस कालमे उसको सम्पूर्ण सत्ता उस कार्यमे हो प्रविष्ट देखी जाती है, उससे भिन्न वह अलगसे कुछ शेष नहीं है । अतः उपादान ही कर्ता है । निमित्त तो अपनी तदनुकूल क्रिया करनेके बाद, स्वयं स्वतन्त्र रूपमे अलग खड़ा है । इस अवस्थामे उसका कार्यमे कोई सम्बन्ध नहीं देखा जाता । दोनों अपनी-अपनी भिन्न-भिन्न सत्तारूपमे, अपनी अपनी परिणतिको प्राप्त दिखाई दे रहे हैं । वे जिन-जिन परिणतियोंको लिए हैं, अपनी उन-उन परिणतियोंके ही वे कर्ता हैं । और वे ही परिणतियाँ उनके पृथक्-पृथक् कर्म हैं । एक दूसरेके परिणमनके कर्ता दोनोंमे कोई नहीं है । तथापि जीव अपने अज्ञानके कारण, दृष्टि विपर्यासे पर द्रव्यको अपनी इच्छानुसार परिणमानेका वृथा प्रयास करता रहता है, और जब वह असंभव कार्य संभव नहीं होता तो व्यर्थ क्लेश उठाता है । ससारमे प्राणियोंके दुःखका एकमात्र कारण यही भ्रम है । आचार्य कर्णाय-तन हैं, अतः ससारी भोले प्राणियोंको उस अज्ञानता पर द्रवित होते हुए कहते हैं कि ये बेचारे भ्रमवश क्यों दुःखी होते हैं ?

(३७४) प्रश्न—क्या आचार्य ससारके अज्ञानी प्राणियोंको देखकर दुःखी है, तब तो उनका दुःख ससारी प्राणियोंकी अपेक्षा बहुत अधिक है, क्योंकि ससारी तो अपने दुःखसे दुःखी हैं, परसे उन्हें कोई प्रयोजन नहीं है । पर आचार्य अनन्त अज्ञानो प्राणियोंके दुःख देख-देखकर दुःखी हैं, अतः उनका दुःख ससारी प्राणियोंके दुःखसे बहुत अधिक कहलाया ?

समाधान—ऐसा कथन तर्कसंगत नहीं है । स्वयं दुःखका अनुभव करनेवाला ससारी उस दुःखका भोक्ता है । द्रष्टा उसका भोक्ता नहीं है, तथापि यदि कर्णभाव आवे तो वह शुभराग है, राग होनेसे वह किंचित् आकुलता ही है ।

(३७५) प्रश्न—भगवान् केवली समस्त ससारके प्रति कर्णवान् होनेसे ही हितका उपदेश करते हैं । तब अन्य जैनाचार्योंकी तरह इन्हे भी प्राणियोंके इस अज्ञानके प्रति, शुभराग रूप आकुलता होती होगी । ऐसी स्थितिमे अनन्त सुखका सद्भाव कैसे माना जायगा ?

समाधान—भगवान् केवली पूर्ण वीतरागी है, अतः न उनके अशुभ राग है, न शुभ राग है । रागके बिना भी प्राणियोंके सौभाग्यमे ही उनकी वाणी विकासको प्राप्त होती है, इच्छासे नहीं । अतः उन्हे शुभराग भी नहीं है ।

(३७६) प्रश्न—भगवान्को कर्णानिधान भी कहा जाता है, तो क्या वे कर्णवान् नहीं हैं ?

समाधान—वे कर्णवान् नहीं हैं । कर्ण या दया शुभराग रूप है, वे रागादिसे सर्वथा रहित हैं । वे परका उपकार या अपकार नहीं करते । राग द्वेष रहित सर्वज्ञ वीतरागी हैं ।

(३७७) प्रश्न—तब हम किसलिए उनकी पूजा करें ? लोकमे पूजा या तो भक्तिसे की जाती है, जो अपने उपकारीके प्रति होती है, या इस भयसे होती है कि ये हमारा बिगाड़ न कर दें । वीतरागी जब बनाव और बिगाड़ दोनों नहीं करते, तब उनसे न लाभ है न हानि है, अतः उनकी पूजा करना भी निरर्थक है ।

समाधान—वीतरागकी पूजा, वीतराग भावकी ही आदर्श मानकर की जाती है। लाभ-हानिकी बात आप सांसारिक लाभ-हानिकी अपेक्षा सोचते हैं। सांसारिक या पारमार्थिक दोनों प्रकारकी हानि या लाभ, भगवान् केवलोसे नहीं होते, क्योंकि मूलसिद्धान्तके अनुसार वे भिन्न द्रव्य हैं, आप भिन्न द्रव्य हैं। तब वे वस्तुस्वभावसे आपके परिणमनके कर्त्ता ही नहीं हैं।

हम उनको निमित्त बनाकर अपना सुधार स्वयं करते हैं। लोकमें निमित्तको श्रेय दिया जाता है। अतः जिन वीतरागको निमित्त बनाकर अपना कल्याण प्राणी करते हैं, उनके प्रति आदरका भाव स्वयं प्रकट होता है, यही उनकी पूजाका कारण है। अतः पूजन करना निष्फल नहीं है। वे भले ही हमारा बनाव-बिगाड़ न करते हों, पर हम तो उनकी श्रद्धासे अपना कल्याण कर लेते हैं। अतः पूजा करना सार्थक है।

(३७८) प्रश्न—ठीक है, हम अपना सुधार कर लें, पर उनकी पूजा क्यों करें ?

समाधान—जो वीतराग भावकी स्वयं प्राप्ति चाहता है उसे वीतरागीके प्रति आदर-भाव आना स्वाभाविक ही है। अस्वाभाविक नहीं है। अतः पूजा तो स्वयं हो जाती है, करनी नहीं पड़ती। जिन्हें पूजा करनी पड़ती है, वे पूजा यथार्थमें करते नहीं हैं, कोई लोक-लज्जा कुलाम्नायकी मजबूरी उनके सामने है, अतः करनी पड़ती है। करना और करना पड़ना दोनोंमें महान् अन्तर है।

(३७९) प्रश्न—सहस्र नाममें भगवान् केवली अरहन्तको 'दयाध्वज' 'दयामूर्ति।' आदि नामोंसे जो लिखा है, क्या मिथ्या है ?

समाधान—जैसे भक्तिवश हम उक्त शब्दोंका प्रयोग करते हैं, वैसे उन्हें "अत्यन्त निर्दय" ऐसा भी तो लिखा है, यह भी तो उनके अनेक नामोंमें एक नाम है।

(३८०) प्रश्न—"निर्दय" तो हिंसक परिणाम वालेको कहते हैं, तब ऐसा नम उन्हें देना अज्ञानताका सूचक है।

समाधान—ऐसा नहीं है। दया राग है—उसमें रहित होनेमें जैसे "वीतराग" कहना उपयुक्त है, उसी तरह "निर्दय" कहना भी अनुपयुक्त नहीं है। दयारूप शुभरागसे सर्वथा रहित होनेसे 'अत्यन्त निर्दय' शब्दका प्रयोग किया है। उसका अर्थ "अत्यन्त वीतराग" ऐसा ही है।

वस्तुतः वीतरागी पुरुष—वीत-द्वेष भी हैं, अतः लौकिकजनों द्वारा प्रयुक्त—"दयावान् और निर्दय" दोनों शब्दोंके प्रयोग, उनके लिये नहीं किये जा सकते। फिर भी जो किये गए हैं सो उन दोनों प्रकारके परस्पर विरोधी शब्दोंका प्रयोग भी, इस बातका प्रमाण है कि वे वीतरागी वीतद्वेषी हैं। अतः दोनों विरोधी शब्द उनकी यथार्थ स्थितिके ही प्रतिपादक हैं। इनमें कोई विरोधी नहीं है। परस्पर विरोधी धर्म भी एक वस्तुमें पाये जा सकते हैं, इसका विवेचन कलश ७०-७९ में स्पष्ट रूपसे किया गया है।

(३८१) प्रश्न—आचार्य भी तो वीतरागी हैं, तब वे 'दुःखके या खेदके साथ कहते हैं' ऐसा प्रयोग आपने क्यों किया ?

समाधान—आचार्य जिस समय उपदेश रूप प्रवर्तन कर रहे हैं, उस समय भव्य प्राणियो पर दयाभावका उदय उनको आया है, वे उस समय शुभापवांगी हैं, शुद्धोपयोगी वीतराग नहीं हैं।

(३८२) **प्रश्न**—फिर उन्हे वीतरागी क्यों कहते हैं ?

समाधान—अशुभराग उनका छूट गया है और शुभरागको भी छोड़ने योग्य मानते हैं, अतः वीतरागी हैं, ऐसा कहना उपयुक्त है।

(३८३) **प्रश्न**—जिसे छोड़नेलायक मानते हैं, उस शुभरागको करते क्यों हैं ?

समाधान—करते नहीं हैं, हो जाता है। वे अपनेको शुद्धोपयोगमे लगाना ही श्रेष्ठ मानते हैं, और प्रयत्न भी उसीका करते हैं, किन्तु ध्यानका काल अन्तर्मूहर्त मात्र होनेमे जब शुद्धोपयोग मे नहीं टिक सकते, तब शुभोपयोग स्वयं ही हो जाता है। इसीलिए वे उस करुणारूप शुभरागके कालमे, वस्तु स्थितिका, परके अकर्तृत्वका, जब विचार करते हैं, तो पर-कर्तृत्वकी मान्यताके भ्रमसे जो दुःखी है, करुणा कर उस मार्गसे उन्हे विमुख होनेका उपदेश देते हैं ॥२१२॥

एक वस्तु दूसरी वस्तुको मर्यादामे प्रवेश नहीं कर सकती, अतः परवस्तुको अपना कर्म मानना उचित नहीं है इसी अर्थको पुष्ट करते हैं—

वस्तु चैकमिह नान्यवस्तुनो येन तेन खलु वस्तु वस्तु तत् ।

निश्चयोऽयमपरोऽपरस्य कः किं करोति हि बहिर्लुठ्ठनपि ॥२१३॥

अन्वयार्थ—(येन) जिस कारणसे (इह) इस जगत्मे (एकम् वस्तु) कोई एक द्रव्य (अन्य-वस्तुन न) अन्य द्रवरूप नहीं परिणमती, (तेन) यही कारण है कि (तत् वस्तु वस्तु) वह वस्तु, वस्तु है। (अपर) अन्य वस्तु (बहिर्लुठ्ठनपि) दूसरी वस्तुके बाहिर ही बाहिर रहती हुई (अपरस्य अयम् किं करोति) उस वस्तुका यह क्या करती है ? अर्थात् कुछ नहीं करती (इति निश्चयः) ऐसा निश्चय है ॥२१३॥

भावार्थ—चेतन द्रव्य वस्तुतः अमूर्तिक है। वह अन्य समस्त चेतन द्रव्योका सजातीय होते हुए भी, उनकी सत्तासे सर्वथा भिन्न ही है। ऐसा न हा तो जीवोकी अनन्तानन्त सख्या ही न रहेगी। सजातीयताके कारण सब एक दूसरेमे मिलकर अपनी सत्ता खो बैठेंगे। सत्ता किसीकी नाश नहीं होती, न असत् पदार्थ कभी नवीन सत्ताको प्राप्त करता है। यह अकाट्य नियम सभी मानते हैं। अतः सर्व जीव भिन्न हैं, भिन्न सत्ता वाले हैं, और सदा भिन्न-भिन्न सत्तामे ही रहेंगे। पुद्गल द्रव्य भी अपने सजातीय पुद्गलोके साथ, एकमेक स्कन्ध दशाको प्राप्त हो सकते हैं, पर अपनी अपनी सत्ता अलग-अलग रखते हैं, वे भी अपनी सत्ता विलीन नहीं करते।

जब सजातीय द्रव्य परस्पर मिलने पर भी अपनी-अपनी सत्ता रखते हैं, तब विजातीय दो द्रव्य, जीव और पुद्गल तो मिली हुई दशामे भी अपनी सत्ता भिन्न रखते ही हैं। वे अपने-अपने गुण और प्रदेश तथा अपनी-अपनी पर्याय भी भिन्न-भिन्न रखते हैं। ऐसी वस्तु व्यवस्था है—तभी वस्तु अपनी वस्तुता वायम रखे हुए है। एक वस्तु दूसरी वस्तुके बाहिर ही बाहिर रहती है—तब दूसरेका कर्तृत्व उसमे कैसे है ? किसी भी प्रकार नहीं है ॥२१३॥

(३८४) प्रश्न—लोकमे ऐसा व्यवहार पाया गया है कि मैंने अमुकका उपकार किया। अमुकने मेरा उपकार किया। क्या यह मिथ्या है? इस प्रश्नके समाधान रूपमे निम्न कलश है—

यत्तु वस्तु कुल्लेऽन्यवस्तुनः किञ्चनापि परिणामिनः स्वयम् ।

व्यावहारिकदृशैव तन्मतं नान्यदस्ति किमपीह निश्चयात् ॥२१४॥

अन्वयार्थ—(स्वयं परिणामिन) जो वस्तु अपने स्वभावसे स्वयं परिणमनशील है (अन्य-वस्तुन) ऐसी किसी अन्यवस्तुका (यत्तु वस्तु किञ्चन कुल्ले) कोई अन्य वस्तु कुछ करती है ऐसा कथन होता है। (तत्त्व्यावहारिक दृशाएव) वह केवल व्यवहारकी दृष्टिसे ही कहा जाता है। (निश्चयात्) निश्चयसे तो (अन्यत् इह किम् अपि नास्ति) अन्य वस्तु उस कार्यमे कुछ भी करती नहीं है ॥२१४॥

भावार्थ—सामान्य ससारी जनोमे ऐसा जो प्रवाद चलता है कि मैंने परका उपकार या अपकार किया, अथवा मैंने गृह-वस्त्र-घट-पटादि बनाए, यह केवल व्यवहारनयकी दृष्टिसे निमित्त सापेक्ष कथन है, परमार्थ नहीं है। परमार्थमे तो एक वस्तुका दूसरी वस्तुके परिणमनके कर्तृत्वसे कोई सम्बन्ध नहीं है।

(३८५) प्रश्न—क्या परमार्थमे अन्य वस्तु निमित्त भी नहीं है? घट-पटादि कार्योमे कुम्भकार या जुलाहा उपादान कारण नहीं है, यह परमार्थ सत्य है, पर वे निमित्त कारण तो हैं? उन्हे निमित्त कहना भी क्या अपरमार्थ है?

समाधान—निमित्तको निमित्त कहना तो यथार्थ है, पर निमित्तमे कर्तृत्वका जो व्यवहार है—वह व्यवहार है। व्यवहार यथार्थ नहीं है। व्यवहारको व्यवहार मानना, परमार्थको परमार्थ मानना ही सम्यग्दर्शन है। व्यवहारको परमार्थ मानना ही विपरीत दृष्टि है।

(३८६) प्रश्न—पर यहाँ तो ग्रन्थकार कहते हैं कि निश्चयसे एक वस्तुका दूसरेके परिणमनके कर्तृत्वमे कोई सम्बन्ध नहीं है। माना कि वस्तु स्वयं परिणमनशील है, सो इसका तात्पर्य तो यह हुआ कि परिणमनशीलताकी योग्यता उपादानमे है, सो परिणमेगा तो वही, पर बिना निमित्तके कैसे परिणमेगा? अतः परिणमनमे निमित्तकी अपेक्षा तो है, और वह यथार्थ है। तब ग्रन्थकारका उक्त कथन क्या अर्थ रखता है?

समाधान—नात्पर्य तो स्पष्ट है कि निमित्त, अनुकूल सहायक मात्र है, न कि कर्त्ता। सहायक कर्त्ता नहीं होता, कर्त्ता तो द्रव्य स्वयं होता है।

(३८७) प्रश्न—मैंने अमुककी सहायतामे उक्त कार्य किया, उसके बिना मैं नहीं कर सकता था। क्या यह कथन यथार्थ नहीं है?

समाधान—किसी अन्य सहायकके अवलम्बनमे किया, यह सत्य है, तथापि किया तो मैंने ही हं, अतः कर्त्ता मैं हूँ। सहायक मात्र सहायक है। उस क्रियाका कर्त्ता नहीं है। फिर हायनया अवलम्बन मेन किया, वह मेरे कार्यमे निमित्त है, उसको निमित्त माननेमे कोई शक नहीं है। मूलवस्तु अपनी पर्यायमे अपने पुरुषार्थमे ही परिणमती है। अन्य वस्तु उसे परिणमाती नहीं है।

तथापि अन्यके साथ बहिर्व्यापित है, यदि यह भी न हा तो उसे निमित्त भी कौन कहता ? वह भी अनिमित्तक अन्य पदार्थों की तरह ही माना जाता । अतः निमित्तको निमित्त माननेमें कोई आपत्ति नहीं है, मानना चाहिए । न मानना अयथार्थ है । तथापि निमित्त, उपादानके कर्तृत्वकी मर्यादामें बाहिर ही रहेगा । उसके अधिकार पर अपना स्वत्व वह त्रिकालमें भी स्थापित नहीं कर सकता ।

(३८८) प्रश्न—आपने निमित्तको कार्यकी प्रकटतामें कुछ स्थान तो दिया । बहुतसे अध्यात्म शैलीका पठन-पाठन करने वाले तो कहते हैं, निमित्त कोई वस्तु ही नहीं है ? तो उनका कथन तो सत्य प्रतीत नहीं होता ।

समाधान—उनका कथन निश्चयकी दृष्टिसे ही है । निश्चय की दृष्टिमें निमित्त कार्यकारी नहीं है, उपादान ही कार्यकारी है । इसे ग्रन्थकार की दृष्टि स्पष्ट कह रही है । निश्चय और व्यवहार दो दृष्टियाँ पदार्थके स्वरूप को देखने की हैं । एक दृष्टिमें दूसरी दृष्टिके कथन को मिलाने से ही भ्रम होता है । प्रत्येक व्यक्ति जब परमार्थ की दृष्टिसे देखे तो परकी दृष्टि दूर होगी । पर-कर्तृत्वका अभाव होगा ।

ज्ञानीकी जब परके ऊपर दृष्टि जाती है, तब परकी यथार्थ स्थितिका बोध होता है । परन्तु वह उसे अन्य द्रव्यका कर्ता नहीं मानता । निमित्तमें कर्तापनका व्यवहार मात्र करता है । उसे यथार्थ कर्ता व्यवहारी भी नहीं मानता । परमार्थ समझकर व्यवहार करना ही मञ्चा व्यवहार है । अन्यथा व्यवहारको यथार्थ समझना अपरमार्थ है, उसे ही मिथ्या दर्शन कहते हैं ॥२१४॥

निश्चयकी दृष्टि क्या है ? इसका स्पष्टीकरण करते हैं—

शुद्धद्रव्यनिरूपणापितमतेस्तत्त्वं समुत्पश्यतो
नैकद्रव्यगतं चास्ति किमपि द्रव्यान्तरं जातुचित् ।
ज्ञानं ज्ञेयमवन्ति यत् तदयं शुद्धस्वभावोदयः
किं द्रव्यान्तरचुम्बनाकुलाधियस्तत्त्वाच्च्यवन्ते जनाः ॥२१५॥

अन्वयार्थ—(शुद्धद्रव्यनिरूपणापितमतेः) शुद्ध द्रव्यके निरूपण करनेकी मुख्यतासे प्रतिपादन करने या देखनेकी बुद्धिवाला व्यक्ति (तत्त्व समुत्पश्यतः) जो शुद्ध तत्त्वका अनुभव करता है वह देखता है कि (एकद्रव्यगतं) उस एक द्रव्यमें (द्रव्यान्तरम्) कोई अन्य द्रव्य (किम् अपि) कुछ भी (न चास्ति) दिखाई नहीं देते, क्योंकि वे उसमें हैं ही नहीं । (यत् ज्ञानं ज्ञेयमवन्ति) ज्ञान तो चेतन द्रव्य है, वह जो अन्य द्रव्योंको भी जानता है, (तदयं शुद्धस्वभावोदयः) वह ज्ञानके शुद्ध स्वभावका ही उदय है, विकास है । जब ऐसा है तो (जनाः) ये सब प्राणी (द्रव्यान्तरचुम्बनाकुल-धियः) अपने शुद्धात्मतत्त्वसे भिन्न ज्ञेयभूत अन्य चेतन अचेतन द्रव्योंको चुम्बन करने, अर्थात् प्राप्त करनेकी बुद्धिमें, आकुलित होकर (तत्त्वात्किञ्च्यवन्ते) क्यों अपने शुद्धात्म स्वभावसे च्युत होते हैं ? ॥२१५॥

भाषार्थ—परके सम्बन्धसे रहित शुद्ध द्रव्य को देखनेवाली दृष्टि ही, निश्चय नय की दृष्टि है । वह स्व-परकी परस्पर सम्बन्धित दशामें भी, दोनों द्रव्यों को भिन्न-भिन्न स्थिति को देखती

है। निश्चय दृष्टिमें एक द्रव्य दूसरे द्रव्य की सत्तामें, उसके गुणोंसे, उसकी पर्यायोमें, उसकी प्रदेश सत्तासे, सर्वथा भिन्न सत्तावाला है, भिन्न गुणों वाला है, भिन्न पर्याय तथा भिन्न प्रदेशों वाला है। एक द्रव्यमें दूसरे द्रव्यका कभी प्रवेश नहीं होता। निश्चय दृष्टि वाले सम्यग्दृष्टिको शुद्धात्मतत्त्वका अनुभव होता है। वह उस समय उसे छोड़कर अन्य कुछ भी उसमें नहीं देखता।

(३८९) प्रश्न—यहाँ यह प्रश्न तो अवश्य उपस्थित होता है। कि जब ज्ञान, शुद्ध चैतन्यका स्वरूप है, उसमें अन्य पदार्थ नहीं हैं, तब केवलज्ञान जो परिशुद्ध ज्ञान है, उसमें समस्त चेतन अचेतन पदार्थ किस प्रकार प्रकाशित हो जाते हैं? क्या यह चेतनमें अन्यका प्रवेश नहीं है?

समाधान—इस प्रश्नका उत्तर कलशमें ही आचार्य श्रीने दिया है, कि ज्ञानमें ज्ञेय की जान-कारी होना, ज्ञानके शुद्ध स्वभावका ही विकास है—प्रकटपना है।

ज्ञान ज्ञेयरूप नहीं हो जाता, और न ज्ञेयको ज्ञानरूप बनाता है। ज्ञेयको जानने मात्रसे उनकी यथार्थ स्थिति ही स्पष्ट हो जाती है। उस ज्ञानमें यह स्पष्ट हो जाता है कि ये समस्त चेतन-अचेतन पदार्थ मुझसे सर्वथा भिन्न, अपने अपने स्वरूपमें प्रकाशमान हैं।

ज्ञान का कार्य ज्ञेयको जानना मात्र है। जैसे दर्पण अपने स्वरूपमें स्वच्छ है, सामनेके लाल पीले पदार्थ उसमें प्रतिबिम्बित हो दिखाई दे रहे हैं, पर जो दिखाई दे रहा है, वह दर्पणके स्वच्छ स्वभावका ही प्रदर्शन है। दर्पणमें अन्य पदार्थ का प्रवेश किंचित् भी नहीं है। इसी प्रकार ज्ञानमें ज्ञेयके जाननेसे कोई अशुद्धता नहीं आती। जानना तो उसका स्वभाव ही है ॥२१५॥

जाननेके सिवाय ज्ञान ज्ञेयमें कोई अन्य सम्बन्ध नहीं है, ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

शुद्धद्रव्यस्वरसम्भवात् किं स्वभावस्य शेष-

अन्यद् द्रव्यं भवति यदि वा तस्य किं स्यात् स्वभावः ।

ज्योत्स्नारूपं स्नपयति भुवं नैव तस्यास्ति भूमि

जर्निं ज्ञेयं कलयति सदा ज्ञेयमस्यास्ति नैव ॥२१६॥

अन्वयार्थ—(शुद्धद्रव्यस्वरसंभवात्) शुद्ध आत्म द्रव्य जब अपने ज्ञानके द्वारा अन्य ज्ञेय पदार्थों को जानता है, तब वह जानना उसका शुद्ध परिणमन ही है तब (शेष अन्यद् द्रव्य किं स्वभावस्य भवति) ज्ञेयभूत अन्यद्रव्य क्या ज्ञान रूप हो जाएँगे? (यदि वा) यदि ऐसा हो जाय (तस्य किं स्वभाव स्यात्) तब आत्म द्रव्य का क्या स्वभाव होगा? इसे दृष्टान्तमें स्पष्ट करते हैं—(ज्योत्स्नारूपं भुवं स्नपयति) चन्द्रकी चाँदनी जब फैलती है तो समस्त पृथ्वी स्वेत ही दीखती है तथापि (भूमि न तस्यास्ति) भूमि ज्योत्स्नाकी नहीं हो जाती। इसी प्रकार (ज्ञान ज्ञेय सदा जलयति) ज्ञान ज्ञेयको सदा जानता है, तथापि (ज्ञेय अस्य नैव अस्ति) ज्ञेय ज्ञान का नहीं हो जाता ॥२१६॥

भावार्थ—आत्मा जब अपने शुद्ध ज्ञान स्वरूप परिणमता है तब वह आत्मा पूर्ण द्रव्य है। उसका कोई अंश उस स्वभाव परिणमनके बाहिर, अलगसे शेष नहीं बचा रहता। न वह अन्य द्रव्य रूप कभी होता है। यदि ऐसा हो जाय तो चेतन अचेतन रूप हो जायगा। तब उसकी

चेतन्य शक्ति युक्त जो सत्ता थी उस सत्ताका क्या होगा ? अतः सिद्ध है कि कोई द्रव्य, पर द्रव्य रूप परिणमन नहीं करता जैसे चन्द्रमाके पूर्णोदयमे समस्त पृथ्वी ऐसी दिखाई देती है, जैसे वह दूधमे नहा गई हो। वस्तुतः ऐसा दिखाई देने पर भी चाँदनी, चाँदनी रहती है, वह पृथ्वी नहीं बनती, न पृथिवी चाँदनी बनती है। इसी प्रकार ज्ञान अपने शुद्ध स्वरूप परिणमन करता है तो समस्त ज्ञेय उसमे प्रतिबिम्बित होते हैं। ऐसा होनेपर भी ज्ञानमे चेतन अचेतन द्रव्योका प्रवेश नहीं है। ज्ञेय ज्ञेयरूप ही रहते हैं, और ज्ञान ज्ञानरूप ही रहता है। वे कभी एक दूसरे रूप नहीं परिणमते हैं ॥-१६॥

(३९०) प्रश्न—क्या यह सत्य है कि ज्ञान ज्ञेयरूप नहीं होता ? देखा तो यह जाता है कि ज्ञानमे सभी पदार्थ विद्यमान हैं ? अन्यथा उनको ज्ञान कैसे जानता ? इसके बिना सर्वज्ञ का ज्ञान सबको कैसे जानता ?

समाधान—ज्ञानका स्वभाव जानने का है। ज्ञेयका भी स्वभाव ज्ञानके द्वारा जाना जाये ऐसा है, अतः अपने ज्ञान-ज्ञेय-स्वभावकी अनुकूलतासे दोनोंमे अपनी-अपनी क्रियाएँ पाई जाती हैं। ज्ञेय ज्ञानमे विद्यमान नहीं है, अपने-अपने स्थानमे विद्यमान है। यदि ज्ञानमे आ जाते तो उन-उन स्थानोमे उनका अभाव हो जाना चाहिए। पर ऐसा नहीं देखा जाता। उससे सिद्ध है कि ज्ञेय चलकर ज्ञानमे नहीं आते।

(३९१) प्रश्न—यह भी सत्य है कि ज्ञेय अपने-अपने स्थानमे पाए जाते हैं, अतः वे ज्ञानमे नहीं आए। तथापि ज्ञानमे दिखाई देते हैं, जैसे दर्पणमे वस्तुएँ दिखाई देती हैं। प्रश्न यह है कि जब पदार्थ अपने-अपने स्थानमे ही रहते हैं, तब ज्ञानमे या दर्पणमे दिखाई देनेकी क्रिया क्या भ्रम पूर्ण है ?

समाधान—पदार्थका ज्ञानमे झलकना भ्रमपूर्ण नहीं है। वह वास्तविक है, क्योंकि वे पदार्थ भी वास्तविक हैं। परन्तु ज्ञेयो का यह ज्ञान, ज्ञानकी स्वच्छता रूप उसीका अपना परिणमन है। ज्ञेयोके निमित्तसे होनेवाला ज्ञानका यह परिणमन, यथार्थ ही है, भ्रम नहीं है। इसी प्रकार पदार्थोका दर्पणमे प्रतिबिम्बित होना, दर्पण की स्वच्छता रूप, उसका अपना परिणमन है। पदार्थ उस परिणमनमे निमित्त है। दर्पण तो अचेतन पदार्थ है इसलिये उसके भ्रमित होने का प्रश्न ही नहीं उठता।

(३९२) प्रश्न—यह माना कि दर्पण अचेतन है अतः उसे ज्ञान नहीं हो सकता। सो भ्रम ज्ञान भी उसमे नहीं होता। तथापि दर्पणमे पदार्थ है, यह भ्रम देखने वाले को होता है। हम तो ऐसा समझते हैं कि—पदार्थ अपने स्थानमे है, ज्ञानमे या दर्पणमे पदार्थ हैं नहीं, और दिखाई उनमे भी दे रहे हैं, तब या तो वह भ्रम है, या फिर पदार्थ दो-दो हो गए हैं। एक ज्ञानमे है—दूसरा सामने है ?

समाधान—ऐसा नहीं है—यदि ऐसा माना जायगा तो जितने अनन्त सिद्ध हैं, उन सबके ज्ञानमे सभी पदार्थ झलकते हैं अतः सबके ज्ञानमे अलग-अलग पदार्थ होंगे तो अनन्त पदार्थोंकी उत्पत्ति माननी अनिवार्य होगी।

(३९३) प्रश्न—बात तो सही है, तब 'ज्ञानमे पदार्थकी छाया पडती है, जैसे दर्पणमे छाया पडती है' ऐसा मानना ही सत्य होगा। फलतः दर्पण या ज्ञानमे सामने वाले पदार्थका आना दिखाई नहीं देता, वे तो अपने-अपने स्थान पर स्थित है, पदार्थ उनमे नया उत्पन्न होता नहीं है, तब उन पदार्थोंसे उनकी छाया ही अश रूपमे—ज्ञान या दर्पणमे आती है, ऐसा मानना उपयुक्त होगा ?

समाधान—पदार्थका कोई अश, ज्ञान या दर्पणमे नहीं आता। यदि छाया को मूल पदार्थ का अश रूपमे आना माना जाय, तो सौ दर्पण चारों ओर रखे जाने पर सामने वाले पदार्थ मे से सौ अंशोंके निकल जानेके कारण, पदार्थ क्षीण हो जायेंगे। परन्तु पदार्थोंमे क्षीणता दृष्टिगोचर नहीं होती। अतः पदार्थमे से कोई अश नहीं आता ऐसा मानना होगा।

(३९४) प्रश्न—तब यथार्थ क्या है ? पदार्थ ज्ञानमे आता नहीं। ज्ञान पदार्थमे आता नहीं। उसके कुछ अश भी आते जाते नहीं। ज्ञानमे या दर्पणमे पदार्थ दिखाई देते ही हैं, भ्रमपूर्ण ज्ञान वह है नहीं ? फिर क्या है ? इस उलझनको सुलझाइए। इस स्थितिमे तो ज्ञान और पदार्थबोध, तथा पदार्थ, सभी उलझनमे पड़ गये हैं।

समाधान—वे उलझनमें नहीं पड़े। वे तो सदा कालसे अपना-अपना काम करते आ रहे हैं अतः सुलझे हैं। उनकी स्थितिको न समझ पानेसे आप उलझनमे हैं, सो आप अपनी उलझनको इस प्रकार सुलझाइए—

दर्पण स्वच्छ है, अतः उसके स्वच्छाकार स्वभावके कारण, जो पदार्थ उसके सामने होता है—उसके निमित्तसे दर्पण ही तत्काल अर्थाकार जैसा स्व परिणमन करता है। वे आकार जो उसमे दिखाई देते हैं—दर्पणकी ही स्वच्छताके परिणमन हैं। वे दर्पणके अलावा कोई अन्य पदार्थ नहीं हैं। इसी प्रकार केवलज्ञानादि सम्पूर्ण ज्ञानोमे, जगत्के समस्त पदार्थ, जो दिखाई देते हैं, वे उस शुद्ध ज्ञानके ही परिणमन हैं—न उसमे पदार्थ है—न पदार्थका भ्रम है। जो दिखाई देता है वह ज्ञानका ही तत्समानाकार परिणमन है, अतः यथार्थ ही है, भ्रम नहीं है।

एक सौ क्या एक कोटि भी दर्पण हो, तो उन सबमे हम अपना मुख देख सकते हैं। सो वस्तुतः हमारा मुख तो हमारे ही पास है। उसका कोई अश दर्पणमे आता तो हमारे मुखके एक कोटि अश उनमे चले जाते। तब मुख दुर्बल हो जाता। इतना ही नहीं, कुछ और अधिक दर्पणोंके योगमे वह मिट ही जाता। पर ऐसा नहीं दखा जाता। इसी प्रकार ज्ञानका अर्थ समानाकार परिणमन ही होता है। न पदार्थ आता है—न जाता है—न अश आते जाते हैं, किन्तु स्वच्छ ज्ञानका अर्थके निमित्तसे स्वभावरूप ही परिणमन है, ऐसा जानना चाहिए।

(३९५) प्रश्न—ज्ञान क्या (सिर्फ) ज्ञान मात्र है, या वह स्वयं ज्ञयरूप भी है ? यदि वह स्वयं ज्ञान रूप ही है, तो अनन्ते सिद्ध परमात्माओंका ज्ञान (सिर्फ ज्ञान) है यह कोई केवली भी न जान सकेगा। ऐसी अवस्थामे सबसे बड़ा दोष यह होगा कि हम सब सचेतनोंका केवली कैसे देखेंगे ? क्योंकि हम सब सचेतन ज्ञान रूप हैं, ज्ञयरूप नहीं। तब उनके ज्ञानके विषय आत्मद्रव्यके सिवाय पाँच द्रव्य ही होंगे ?

समाधान—ज्ञान ज्ञानरूप भी है, और ज्ञेयरूप भी है। ज्ञान दीपककी तरह स्व पर प्रकाशक है, दीपकके द्वारा सामनेके पदार्थ दिखाई देते हैं, पर दीपक भी अपने प्रकाशमे स्वयं दिखाई देता है। दीपकको देखनेको जैसे दूसरा दीपक आवश्यक नहीं होता, इसी प्रकार ज्ञानके जाननेको अन्य ज्ञान आवश्यक नहीं होता—वह भी स्व-पर प्रकाशक है अतः वह ज्ञानरूप भी है और ज्ञेयरूप भी है, यह निश्चित है।

ज्ञान अपने शुद्ध स्वरूपमे नहीं होता तब तक ही राग द्वेष दोनो की उत्पत्ति होती है—

रागद्वेषद्वयमुदयते तावदेतन्न यावत्

ज्ञानं ज्ञानं भवति न पुनर्बोध्यतां याति बोध्यम् ।

ज्ञानं ज्ञानं भवति तदिदं न्यक्कृताज्ञानभावः

भावाभावो भवति तिरयन् येन पूर्णस्वभावः ॥२१७॥

अन्वयार्थ—(रागद्वेषद्वयम् तावत् उदयते) रागद्वेष तब तक ही जीवमे उठते है (यावत् एतत् ज्ञानं ज्ञानं न भवति) जब तक ज्ञान शुद्ध ज्ञान नहीं बनता, और (बोध्यं बोध्यतां न याति) ज्ञेय केवल वे ज्ञेय मात्र है ऐसा उन । सम्बन्धमे ज्ञान नहीं होता । (तत् इदं ज्ञानं न्यक्कृताज्ञानभावः ज्ञानं भवत्) अतएव अज्ञान भावको दूर करके, ज्ञान शुद्ध-मात्र-ज्ञान रूप बनो । (येन) जिससे कि (भावा-भावा तिरयन्) भाव अर्थात् उत्पत्ति और अभाव अर्थात्, विनाश, एतद्रूप जो ससार परिभ्रमण, उसका अभाव करके जीव (पूर्णस्वभावः भवति) अपने परिपूर्ण अनन्त ज्ञानादिरूपमे प्रकट हो ॥२१७॥

भावार्थ—मिथ्यात्व भावके आनेपर ज्ञान, अज्ञान रूप होता है अर्थात् विपरीत ज्ञानरूप परिणमन करता है। इसी अज्ञान परिणतिमे ही रागद्वेषका उदय होता है। अर्थात् मिथ्यात्व परिणामके होनेपर ही जीव अपनेसे भिन्न देहादिमे, या स्त्री-पुत्रादिमे, या घर मकान, धन, धान्यादिमे— जो इष्ट रूप हो, अपने विषयके साधक हो, उनमे राग अर्थात् प्रीति करता है, तथा जो विषयके साधक न हो, किन्तु बाधक हो, उनमे द्वेष करता है।

अज्ञानभाव दूर हो, अर्थात् मिथ्यात्व परिणाम मिटे, सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान की प्राप्ति हो, तो ज्ञान अपने जानन स्वरूप मात्रमे स्थित हो, और ज्ञेय ज्ञानके विषय मात्र रहे, तब उनमे फिर इष्ट अनिष्ट रूप बुद्धि ही नहीं होगी, तब रागद्वेष भी नहीं होगा। अतः प्रत्येक हितेच्छु को चाहिए कि वह मिथ्यात्व रूप परिणति का त्याग करे। सम्यग्दर्शन अपनेमे उत्पन्न करे। तत्त्वज्ञानी को किसी पदार्थमे रागद्वेषकी उत्पत्ति नहीं होगी—इसे ही सम्यग्चारित्र्य कहते हैं। यह सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य ही ससारके दुखोसे मुक्ति दिलाते है।

कल्याणयतन आचार्य यही भावना करते हैं कि ससारके सभी दुखी प्राणी, जो अपने अज्ञानसे दुखी है, चतुर्गति समार रूप परिभ्रमण करते हैं, वे इस तात्त्विक रहस्य को समझें, जिससे परमे निजत्वका सकल्प अथवा निजमे परकी एकता का ज्ञान भ्रमज्ञान है, जिससे रागद्वेषकी प्रसूति होती है, वह दूर हो जावे। आत्मा अपने निः। अखण्ड चैतन्यक पुत्रको अपने रूपमे देखें। यही

उसका पूर्ण स्वभाव रूप प्रकट होना है। यही ज्ञानकी पूर्णता या केवल ज्ञानकी प्रकटता है। इसीसे इसके भाव = उत्पत्ति, अभाव = विनाश रूप चतुर्गति परिभ्रमण समाप्त हो जाता है ॥२१७॥

राग-द्वेषका अभाव कैसे हो इसका उपाय बताते हैं—

रागद्वेषाविह हि भवति ज्ञानमज्ञानभावात्
तो वस्तुत्वप्रणिहितवृत्ता वृक्ष्यमानौ न किञ्चित्
सम्यग्दृष्टिः क्षययतु ततस्तत्त्वदृष्ट्या स्फुटन्तौ ।
ज्ञानज्योतिर्ज्वलति सहजं येन पूर्णाचलाचिः ॥२१८॥

अन्वयार्थ—(ज्ञान अज्ञानभावात्) जब ज्ञान (मिथ्यात्वके उदयमे) अज्ञान भाव रूप परिणत होता है तब (इह) आत्मामे (रागद्वेषौ हि भवति) राग और द्वेष रूप परिणाम होते हैं। (वस्तुत्व-प्रणिहितवृत्ता) यदि जीव नामक वस्तु को वस्तुत्व की दृष्टिमे (तो वृक्ष्यमानौ) उनको देखा जाय तो (न किञ्चित्) वे कुछ भी नहीं हैं। वे तो केवल अज्ञान दशामे प्रकट होनेवाले हैं (तत) इसलिए (सम्यग्दृष्टिः तत्त्वदृष्ट्या स्फुटन्तौ अपयतु) सम्यग्दृष्टि जीव अपनी तत्त्वदृष्टिमे निश्चयसे उन दोनोंका क्षय करे (येन) जिससे कि (पूर्णाचलाचिः) पूर्ण किरणों वाली स्थिर, अविचलित, सम्पूर्ण (ज्ञानज्योतिः सहजं) केवलज्ञानकी ज्योतिः सहज ही (ज्वलति) प्रकाशमान होती है ॥२१८॥

भावार्थ—जब जीवके मिथ्यादर्शन कर्मका उदय होता है तब ज्ञानावरणके-क्षयोपशमसे प्राप्त ज्ञान भी मिथ्याज्ञान रूप परिणत हो जाता है। उसे ही यहाँ 'अज्ञान' शब्द द्वारा कहा गया है। इस मिथ्याज्ञानपने की दशामे ही जीवको परम इष्ट-अनिष्ट कल्पना हाती है। अतः उनसे रागद्वेष भी होता है। ये मिथ्यात्व तथा रागद्वेष सब आत्मस्वभावपे भिन्न हैं, अर्थात् स्वभाव रूप नहीं हैं। इसलिए शुद्ध आत्माका अनुभवन करनेपर उस आत्मतत्त्वमे, इनका अस्तित्व ज्ञात नह। होता।

यही कारण है कि जब सम्यग्दृष्टि जीव, सम्यग्दर्शनके प्रभावसे, अज्ञान भाव दूर कर अपनेमे सम्यग्ज्ञान प्रकट करता है, तब उन रागद्वेषादि समस्त विकारी भावोंका, अपने तत्त्वज्ञानके बलसे क्षय कर देता है। विकारोंके क्षयसे उस आत्मामे अपनी सम्पूर्ण कलाओंसे युक्त, केवलज्ञानकी ज्योतिः प्रकट होती है, जो सदाकाल अचल रहती है। कभी बुझती नहीं है।

(२१९) प्रश्न—रागद्वेष यदि आत्माके स्वभाव नहीं है तो किसके स्वभाव है? उत्पत्ति तो उनकी आत्मामे ही होती है, अतः वे आत्म-स्वभाव ही माने जाना चाहिये। यदि आत्म-भिन्न पदार्थके स्वभाव हैं तो वे परभाव आत्मामे कैसे आते हैं।

समाधान—यह सत्य है कि एक द्रव्यके भाव दूसरे द्रव्यमे प्रवेश नहीं पाते। अतः ये किसी अन्य द्रव्यके भाव नहीं हैं, तथापि वे आत्माके भी स्वभाव नहीं हैं, क्योंकि वे कर्मोदयमे होते हैं। परके उदयके निमित्तसे हो वे नेमित्तिक भाव हैं, स्वभाव नहीं हैं।

(२१७) प्रश्न—माना कि कर्मोदयके निमित्तमे ही वे होते हैं, पर हाते तो आत्मामे हैं। यदि तत्स्वरूप परिणत होने की उपादान गाम्यता आत्मामे न होती तो क्या निमित्त उसे परिणामा सकता? कभी नहीं। रागद्वेष आत्मोपादान है, अतः वे आत्मस्वभाव ही हैं?

समाधान—रागद्वेष अशुद्ध आत्मोपादान हैं, अतः वे आत्मस्वभाव नहीं हैं। आत्म स्वभाव वे हैं जो निमित्तके बिना स्वयं सहज होते हैं। स्वभाव सदा काल रहता है, पर निरपेक्ष होता है। जबकि नैमित्तिक भाव निमित्त सापेक्ष होता है। निमित्तकी अनुपस्थितिमें उसका कोई अस्तित्व ही नहीं है।

(३९८) **प्रश्न—**कभीके सदा काल, अनादि से रागद्वेष पाए जाते हैं, अतः उन्हें आत्माका स्वभाव मानना चाहिए। केवलज्ञानादि तो सदा काल से नहीं हैं, कभी किसीके उत्पन्न हो जाते हैं, अतः वे क्वचित् तथा कदाचित्क होनेसे स्वभाव रूप नहीं माने जाना चाहिए ?

समाधान—यह सत्य है कि रागद्वेष की परम्परा अनादिसे है, तथा अनतानत प्राणियों में है, पर इतने मात्रसे वे स्वभाव तथा उपादेय नहीं हो सकते। सदासे चलो आना, और सर्वत्र पाया जाना यह स्वभाव का नियामक नहीं है। उनके स्वभाव रूप न होनेका हेतु यह है कि वे आत्मोपादान हाते हुए भी, जीवकी अज्ञान दशा प्रसूत है। ज्ञान दशामे वे मिट जाते हैं। जो मिट जाता है, वह स्वभाव नहीं होता, क्योंकि स्वभावका कभी भी घात नहीं होता। यदि स्वभावका घात हो जाय, तो वस्तुका अस्तित्व हा मिट जाय। आत्माका अस्तित्व अनाद्यनन्त है और रागद्वेष उत्पन्न ध्वसी है, अतः वे रागद्वेष स्वभाव रूप नहीं हैं।

प्रश्नका दूसरा अंश था केवलज्ञानको स्वभाव न माननेका, सो केवलज्ञान, ज्ञानगुणकी शुद्ध पर्याय है, आत्मा ज्ञान-गुण स्वभावी है। यह सामान्य ज्ञान-गुण उसमें अनादि कालसे है, अनन्त काल तक रहेगा, अतः केवलज्ञान आत्माका स्वभाव नहीं है, किन्तु वह आत्मा के चैतन्य गुण की शुद्ध पर्याय है। जब जीव अज्ञान (मिथ्याज्ञान) रूप परिणति त्यागता है, अर्थात् ज्ञानकी अशुद्ध परिणतिको त्यागता है, तब वही-ज्ञान अपनी केवलज्ञान रूप शुद्ध पर्यायकी प्रकट करता है, ऐसा ग्रन्थकार स्वयं इसी कलशमें प्रतिपादित कर रहे हैं।

(३९९) **प्रश्न—**रागादि आत्मोपादान हैं, आत्मामे ही होते हैं। निमित्त भूत-कर्म रागद्वेष रूप नहीं परिणमता। जिन पदार्थोंसे हम रागद्वेष करते हैं—उन अचेतन पदार्थों में रागद्वेष परिणति नहीं है तब रागद्वेष आत्मस्वभाव क्यों नहीं है ?

समाधान—इसका समाधान पूर्वमें दे चुके हैं, कि जो-जो आत्मोपादान हो वे वे आत्म स्वभाव हो, ऐसा नियम नहीं है। रागद्वेष संयोगज-भाव हैं न कि स्व-भाव। स्वभाव स्व से स्व में होता है, वह पर-संयोग में नहीं होता। जैसे जल स्वयं स्वच्छ स्वभावी है, उसमें धोवाल पर संयोग में, मलिन पदार्थों के संयोग में होता है। वह जलोपादान है, पर वह जल नहीं है—जल स्वभाव भी नहीं है। वह तो जल को ही मलिन करने वाला है।

इसी प्रकार आत्मा ज्ञानस्वभावी है, मिथ्यात्वके योगमें विकारी बनता है, उस विकारसे ही राग-द्वेष दोनों होते हैं। वे आत्मामे होते हैं—आत्मोपादान हैं, अन्यत्र नहीं होते, तथापि आत्मस्वभावके घातक होनेसे, स्वयं स्वभाव रूप नहीं, बिभाव हैं। विकार हैं। यही कारण है कि जिसने आत्माको स्वभाव दृष्टिसे देखा,—उसने देखा कि—स्वभाव की स्वच्छतामें विकार अपना अस्तित्व नहीं रखते। ज्ञानी फिर विकाररूप नहीं परिणमता और उसी स्वभाव साधनाके फलस्वरूप अनन्त कैवल्यको प्राप्त होता है।

(४००) प्रश्न—आपने केवलज्ञानको पर्याय कहा। पर्याय उत्पन्न ध्वसी है, नैमित्तिक ही होती है, क्योंकि कार्योत्पत्तिमें उत्पादान व निमित्त दोनों अन्तरण बहिरण कारण बताए गये हैं। अतः केवलज्ञान स्वभाव नहीं है, तो क्या वह विभाव है? नाशवान् है?

समाधान—केवलज्ञान एक शुद्ध पर्याय है। यह सत्य है कि पर्याय उत्पाद-व्यय युक्त ही होती है, अतः केवलज्ञान भी उत्पाद-व्यय सहित है। तथापि शुद्ध पर्याय अब शुद्ध पर्यायके रूपमें ही परिवर्तित होती है। केवलज्ञानको सादि अनन्त कहा गया है क्योंकि वह सदा उभी केवलज्ञानरूप शुद्ध पर्यायमें ही परिणत होता रहेगा। एक बार शुद्ध हो जाने पर जीवने शुद्ध पर्याय ही प्रकट हाती है, फिर अशुद्ध पर्यायें प्रकट नहीं होती।

(४०१) प्रश्न—कहा तो यह जाता है कि केवलज्ञान आत्माका स्वभाव है। वह कर्म क्षसे प्रकट होता है। कर्मके कारण ढँका था, जो प्रकट हुआ?

समाधान—जो कहा जाता है वह सत्य है। ज्ञान आत्माका गुण या स्वभाव है,—लक्षण है, वह अनाद्यनन्त है। उसका पूर्णरूप केवलज्ञान है। वह रूप अप्रकट था, अर्थात् वह पर्याय शक्ति रूप तो आत्मामें विद्यमान थी, अब कर्मोदयके अभावमें प्रकट हो गई है। अतः ज्ञान शक्तिका, जो जीवका स्वभावरूप है, पूर्ण प्रकट हो जाना—स्वभावका प्रकट हो जाना कहा जाता है। अपेक्षा भेदसे यह कथन किया जाता है।

सभी कार्योंमें निमित्त होता है, इतने मात्रसे वे नैमित्तिक या विभाव नहीं हो जाते। जिन निमित्तोंके आधार पर द्रव्य विभाव रूप परिणमन करें, वे नैमित्तिक या विभाव हैं। पर जिन काल आदि सामान्य निमित्तोंके होनेपर स्वभाव रूप ही परिणमन हो, वे कार्य स्वभाव रूप हैं।

(४०२) प्रश्न—अज्ञान भाव, ज्ञानावरणके उदयका कार्य है। रागादि मोहोदयके कार्य है। अतः कारणभेद होनेसे कार्यभेद अवश्यभावी है। तब इन दोनोंका परस्पर क्या सम्बन्ध है?

समाधान—कारणभेद अवश्य है पर दोनों कर्मोंके उदयजन्य विकारकी भूमि तो मात्र एक आत्मा ही है, अतः मोहसद्भावमें विकारी ज्ञान ही रागादि रूप है ऐसा कहना असंगत नहीं है ॥२१८॥

राग द्वेष परनिमित्तक होने पर भी, परद्वारा उत्पन्न नहीं किए जाते, इसका प्रतिपादन करते हैं—

रागद्वेषोत्पादकं तत्स्ववृष्ट्या नान्यत् द्रव्यं बोध्यते किञ्चनापि ।

सर्वद्रव्योत्पत्तिरन्तश्चकास्ति व्यक्तात्यन्तं स्व-स्वभावेन यस्मात् ॥२१९॥

अन्वयार्थ—(तत्स्ववृष्ट्या) वास्तविक दृष्टिसे देखा जाय तो (रागद्वेषोत्पादकं) रागद्वेषको उत्पन्न करने वाले (किञ्चन अपि) कोई किञ्चित् भी (अन्य द्रव्य) आत्मभिन्न द्रव्य (न बोध्यते) नहीं दिखाई देते। (यस्मात्) क्योंकि (सर्वद्रव्योत्पत्तिः) सभी द्रव्योंकी उत्पत्ति (स्वस्वभावेन) अपने अन्तरगमे अपने स्वभावसे स्वयं ही (अत्यन्तं व्यक्ता अन्तश्चकास्ति) निश्चित ही स्पष्ट रीतिसे स्वयं प्रकाशित होती है। अन्य गुण पर्याय रूप नहीं होती ॥२१९॥

भाषार्थ—पूर्व कलशमें बताया था कि रागादि भाव जीव अपनी अज्ञानतासे करता है। रागद्वेष उसके स्वभाव रूप नहीं हैं—परनिमित्तसे होते हैं। यहाँ आचार्य कहते हैं कि इसका यह

अर्थ न समझना कि उनके उत्पन्न करने वाले, कोई आत्मभिन्न चेतन या अचेतन परद्रव्य कारण रूप होगा। सभी द्रव्योका उत्पाद अपने स्वयमे स्वयसे स्वभावत होता है। क्योंकि उत्पाद-व्यय-घोष्य सभी द्रव्योका स्वभाव है। यह बात अत्यन्त निश्चित, अत्यन्त स्पष्ट, हरएकको स्वयं ज्ञात होती है ॥२१९॥

(४०३) प्रश्न—जब वे रागादि स्वभाव रूप नहीं हैं, तब 'उनकी उत्पत्ति आत्मामें स्वयं स्वभावसे होती है' ऐसे परस्पर विरोधी वाक्य कैसे सगत हो सकते हैं? या तो वे परसे होते हैं अतः विभाव है—स्वयसे नहीं होते अतः स्वभाव नहीं है ऐसा कहिए, या ऐसा कहिए कि स्वयं आत्माके स्वभावसे होते हैं अतः स्वभाव है। स्वभावसे होते हैं और वे विभाव हैं, ऐसा कथन तो आपके लिए स्व-वचनबाधित है। आचार्य स्व-वचन-बाधित प्रयोग कभी करते नहीं, तब उक्त कथन का क्या रहस्य है स्पष्ट करें?

समाधान—रागद्वेष आत्माके स्वभाव नहीं हैं। यह सत्य है, तथापि परिणमन वस्तुका स्वभाव है। वह परिणमन चाहे स्वभावरूप हो, अथवा विभावरूप हो, पर परिणमन अवश्य होगा। यहाँ कलशमें स्व-स्वभावेन शब्दका अर्थ परिणमन स्वभाव जानना चाहिए। जैसे रस पुद्गल द्रव्यका गुण स्वभावतः है। किसी अन्य द्रव्यके कारण पुद्गल रसवान् नहीं है, तथापि खट्टा-मीठा आदि रूप परिणमन उसका परिनिमित्तसे हो जाता है। जब परिणमन उसकी स्वयंकी योग्यता है तभी तो परिनिमित्तसे विभावरूप परिणमन करता है, और परनिरपेक्षतामें स्वयं अपने स्वभाव रूप परिणमन करता है। इस योग्यताके अभावमें—द्रव्य स्थिर हो जायगा—परिणमन क्षीलता रक्त जायगी, पर ऐसा होता नहीं है। संसारी दशा हो या मुक्तावस्था हो, शुद्ध द्रव्य हो या अशुद्ध द्रव्य हो, परिणमन प्रति समय अनिवार्य रूपसे होता ही है। अतः रागद्वेष आत्माका विभावरूप परिणमन है और ज्ञान-दर्शनादि परिणमन उसके स्वभावरूप परिणमन हैं। यह नियम केवल आत्मद्रव्यके लिए ही नहीं है, समस्त द्रव्योके लिए है।

(४०४) प्रश्न—रागद्वेषकी उत्पादक मोहादि कर्म प्रकृतियाँ हैं, यह करणानुयोगमें पद-पद पर बताया है। जीव तो ससारमें पराधीन है। कर्माधीन होनेसे ही संसारमें नाना दुःख उठता है। जब कर्मबधन टूट जाते हैं तब मुक्त होता है। अतः रागद्वेष स्वयं आत्मकृत नहीं हैं परकृत ही हैं।

कलश १७५ में भी 'तस्मिन्निमित्त पर सग एव' पद, इसी अभिप्रायका तो पोषक है?

समाधान—ऐसा नहीं है—मोहादि कर्म प्रकृतियोंके उदयकी निमित्तता उनमें अवश्य है, पर वे प्रकृतियाँ रागादिकी उत्पादक नहीं हैं। यदि ऐसा न हो तो जीव तो निरपराध हो रहेगा। अपराधी तो कर्म प्रकृतियाँ ही होगी। ऐसी स्थितिमें फलका भोग, कर्म प्रकृतियाँ करेंगी—क्योंकि जो कर्ता होगा वही भोक्ता होगा। जीव जब रागादिका अकर्ता है तो उसके फलका भोक्ता भी न होगा, तब साह्यमतका प्रसंग आयगा। कलश १७५ के उक्त पदमें आपका ध्यान केवल 'पर' शब्द पर गया है। उसके साथ जुड़े हुए 'संग' शब्द पर नहीं गया। आत्मा जब अपने उपयोगके द्वारा परको दृष्ट-अनिष्ट रूप देखता है, तब उस 'परसंग' से स्वयं अपनेमें रागद्वेष उत्पन्न करता है। अतः परद्रव्य निमित्त होते हुए भी, अपराधी नहीं हैं, किन्तु परका संग करनेके कारण आत्मा स्वयं ही अपराधी है। अतः रागादिकी उत्पत्तिका कर्ता आत्मा ही है। कोई अन्य नहीं है।

आचार्य इसीको विशेष स्पष्ट करते हैं—

यदिह भवति रागद्वेषदोषप्रसूतिः

कतरदपि परेषां दूषणं नास्ति तत्र ।

स्वयमयमपराधी तत्र सर्पत्यबोधो

भवतु विदितमस्तं यात्वबोधोऽस्मि बोधः ॥२२०॥

अन्वयार्थ—(यदिह रागद्वेषदोषप्रसूति भवति) इस ससारी आत्मामे जो रागद्वेष दोनोंकी उत्पत्ति होती है (तत्र) इसमे (परेषां) दूसरोका (कतरत् अपि) थोडा सा भी (दूषण नास्ति) दोष नहीं है। (अयम् स्वयम् अपराधी) यह प्राणी स्वय ही इस अपराधका अपराधी है (तत्र) इस कार्य की उत्पत्तिमे (स्वय अबोध) स्वय अज्ञान भाव ही (सर्पति) प्रसारको प्राप्त होता है। अतः (अबोधः) यह मेरा अज्ञान भाव स्वय (अस्त यातु) अस्तपनेको प्राप्त होवे, क्योंकि (अह बोध. अस्मि) मैं स्वय ज्ञानस्वरूपी हूँ (विदितं भवतु) यह विदित हो ॥२२०॥

भावार्थ—ससारो जीव रागादि विकार रूप परिणमता है। वह अपने स्वभावमे नहीं होनेके कारण परिणमता है। अस्वस्थतामे ही ये विकारी भाव है। जैसे कोई व्यक्ति शरीरकी अपेक्षा स्वस्थ है। उत्तम स्वास्थ्यके कारण निर्बाध, निर्दोष जीवन व्यतीत करता है। किन्तु व्यक्ति यदि रोगाक्रान्त हो, अस्वस्थ हो, तो कभी पेटमे, कभी सिरमे, कभी कमरमे, पीडाका अनुभव करता है। कभी पित्त दोष—कभी कफ दोष—कभी वात विकार आदि नाना विकार उत्पन्न होते हैं। इसी प्रकार आत्मा भी यदि स्व स्वरूपमे स्थित हो—तो स्वस्थ है, ऐसी स्वास्थ्यकी दशामे रागादि विकार उत्पन्न ही नहीं होते। पर जब यह आत्मा स्वमे स्थित न हो, पर मं निजत्व मानकर चलता है, तब अस्वस्थ होनेसे, रागद्वेष आदि रूप परिणमता है। अपने आत्मस्वरूपका अबोध अर्थात् अज्ञान भाव, तथा परमे स्व-पनेकी कल्पना ही इसका कारण है। अत यह अपनी इस दुर्दशा का अपराधी स्वय है। ज्ञानावरणादि कर्म, इसे 'अज्ञानी' और मोहादिकर्म 'रागी' बनाते हैं, अतः पर इसका अपराधी है, ऐसा मानना उचित नहीं है। उनका उदय यद्यपि है—और उनके उदयमे ही अज्ञान रागादि विकार हुए हैं, तथापि वस्तु स्वरूपसे विचार करें तो यह अपराध जीवका ही है। कर्म का नहीं।

इसका प्रमाण यह है, कि ये विकार तभी मिटते हैं—जब जीव स्व-पर भेद पहिचानकर, परमे तथा पराश्रयी भावमे, निज बुद्धि त्यागकर, सम्यक्त्वी होकर, अपने स्वरूप की ही उपादेय मानता है। निज मे ही रमण करना सम्यक्चारित्र्य है, जिसके होने पर रागादि भी नहीं होते और ज्ञानावरणादि भी छूट जाते हैं। जो अपने पुरुषार्थसे छूट जाते हैं, दूर हो जाते हैं, वे अपने ही विपरीत पुरुषार्थसे हुए थे या बंधे थे, यह भी सुनिश्चित होता है। करणानुयोग आदि प्रस्थोमे जो ज्ञानावरणके उदयमे अज्ञानी, रागके उदयमे रागी, लिखा गया है, वह कथन इस कथनसे विरुद्ध नहीं है। यह कथन स्वाश्रित है, अत निश्चयनयका कथन है, तथा करणानुयोगका कथन उस रागादिके निर्मातृ क्या हैं—इस प्रश्नके समाधान रूपमे निमित्तका प्रतिपादन करता है अतः वह कथन व्यवहारनयसे है।

आगममें सर्वत्र नय सापेक्ष कथन है। अतः जहाँ स्वाश्रित वर्णन हो, वहाँ समझना चाहिए कि वस्तुकी उपादानगत शक्ति और योग्यता ऐसी ही है। जब परनिमित्तकी अपेक्षा कथन आवे तब समझना चाहिए कि जिस कार्यके उपादान का कथन निश्चयने किया था, उसके निमित्तका कथन यहाँ किया गया है। उभय कथन अपनी-अपनी कथनीमें अपने-अपने नयसे ठीक हैं। अतः मेरा ज्ञानभाव प्रकट हो, और अज्ञान भाव नाशको प्राप्त हो, इस प्रकार अपने ज्ञानस्वरूपको प्रकट करनेका प्रयत्न करना चाहिए ॥२२०॥

जो रागकी उत्पत्तिमें सारा दोष निमित्त कारणों पर देते हैं, अपने अपराधको नहीं देखते, वे मोहभाव (अज्ञान) से नहीं छूटते ऐसा कथन करते हैं—

रागजन्मनि निमित्ततां परद्रव्यमेव कलयन्ति ये तु ते ।

उत्तरन्ति न हि मोहवाहिनीं शुद्धबोधविधुरान्धबुद्धयः ॥२२१॥

अन्वयार्थ—(ये तु) जो अज्ञानी पुरुष (रागजन्मनि) रागकी उत्पत्तिमें (परद्रव्यम् एव निमित्ततां कलयन्ति) परद्रव्य ही कारण है ऐसा एकान्तसे मानते हैं, (ते) वे (शुद्धबोधविधुरान्धबुद्धयः) शुद्ध आत्माके स्वभावके अज्ञात होनेसे अज्ञानरूप परिणामी हैं बुद्धि जिनकी, ऐसे एकान्ती मिथ्या दृष्टि जीव (मोहवाहिनीम्) मोहकी सेना जो मोह राग द्वेष विकार, उनको (न हि उत्तरन्ति) नहीं जीत पाते हैं अथवा मोह रूपी नदीको पार नहीं कर सकते हैं ॥२२१॥

भाषार्थ—यद्यपि रागादि विकारोंकी उत्पत्तिमें परद्रव्य, अर्थात् मोहनीय आदि द्रव्य कर्मों-दय निमित्त है—तथा बाह्य भोगोपभोग साधक—या बाधक सामग्री भी रागद्वेषका निमित्त है, तथापि जो निमित्तको ही रागादिका कर्त्ता मानकर, अपनेको अकर्त्ता मान लेते हैं, साध्यमतकी तरह वे वस्तु स्वरूपसे अनभिज्ञ हैं। यदि वस्तु स्वरूप पर विचार करते तो ज्ञात होता, कि आत्मा रागादिरूप स्वयं परिणमा है। यह अपने स्वरूपको पहिचाने, पुरुषार्थ करे,—तो निमित्त स्वयं दूर हो जाते हैं, वे निमित्तपनेको भी नहीं भजते। यदि रागादि परकी करतूत हो, तो पर मेटे तब मिटें, अपना पुरुषार्थ कुछ ठहरता ही नहीं। अपने पुरुषार्थके अभावमें मुक्ति भी पराधीन ही ठहरेगी। ऐसे एकान्तसे पर कर्तृत्व मानने वाले कभी भी मोह सेनाको नहीं जीत पाते, या मोह रूपी नदीको पार नहीं कर पाते।

(४०५) प्रश्न—क्या स्व-कर्तृत्व स्वीकार कर लेनेसे रागादि दूर हो जाते हैं ?

समाधान—“स्व-कर्तृत्व है” ऐसा स्वीकार करने वाला, यथार्थताको स्वीकार करता है। यथार्थताको स्वीकार करने वाला ही सही पुरुषार्थ कर सकता है। रागादि तो उस पुरुषार्थसे ही दूर होंगे। रागादि की उत्पत्तिमें अपनी ही भूल मानने वाला परके प्रति द्वेष नहीं करता। वह तो स्वभावके आश्रयसे रागद्वेषकी निवृत्तिका सम्यक् पुरुषार्थ करेगा और वही मोह नदी पार करेगा।

(४०६) प्रश्न—परकी निमित्तता है, अतः परकर्तृत्व है, क्या यह मिथ्या है ? यह भी तो व्यवहार नयका विषय है। क्या इस नयका कथन झूठा है ? मिथ्या है तो यह नय नहीं रहेगा अथवा ऐसे मिथ्या नयका आश्रयकर शास्त्रकारने करणानुयोग शास्त्र क्यों रचे है ?

समाधान—परकी निमित्तता होती है, इसी निमित्तताका प्रतिपादन करणानुयोग शास्त्रमें किया है। परन्तु पर-कर्तृत्व उन्होंने भी स्वीकार नहीं किया। व्यवहारको व्यवहार मानना ही सत्य है। उसे परमार्थ मानना असत्य है।

परकर्तृत्वका व्यवहार, भाषा प्रयोगमें होता है, उसे इसी रूपमें स्वीकार करना कि यह व्यवहारनयका विषय है। व्यवहारनयके अवलम्बनसे विस्तृत विवेचन करनेवाले सभी शास्त्र, सम्यक् निरूपण ही करते हैं, मिथ्या नहीं। वे भी व्यवहारको परमार्थ नहीं कहते।

(४०७) प्रश्न—परन्तु यहाँ इस कलशकी व्याख्यामें तो जो परकी निमित्तताको स्वीकार करते हैं उन्हें बोध रहित अन्य कह दिया। ऐसा कहना क्या निश्चयैकान्त नहीं है जो निमित्तका ही निषेधक है ?

समाधान—ऐसा नहीं है, यह कलश एकान्तसे निमित्तका निषेध नहीं करता, इस कलशमें आचार्यने 'निमित्तको ही एक मात्र रागादिका कारण माननेका जो एकान्त करते हैं' उनका निषेध किया है। 'निमित्तता' शब्दका अर्थ यहाँ कारणता या 'हेतुता' है। रागेत्यतिमे यथार्थ हेतुता निमित्त पर नहीं है, तथापि उसे ही जो यथार्थ हेतु मानते हैं, स्वयके अपराधको स्वीकार न करके अपनेको अकर्ता मानते हैं, वे पुस्वार्थ करके मोहको पार नहीं कर पाते।

(४०८) प्रश्न—रागद्वेषकी उत्पत्तिका अन्वय व्यतिरेक, स्त्री पुत्रादि अथवा शत्रु कष्टकादि पर द्रव्यसे है, अतः उनके साथ भी कारणता है। 'अन्वयव्यतिरेकगम्यो हि कार्यकारणभावः।' ऐसा सूत्र है ?

समाधान—स्त्री आदिके सद्भावमें राग होते हैं, न होने पर नहीं होते, ऐसा—एकान्त अन्वय व्यतिरेक नहीं पाया जाता। स्त्रीके मरणके पश्चात् भी उमका राग देखा जाता है। रागके अभावमें भी स्त्रीकी सत्ता देखी जाती है। अतः इनमें यथार्थ अन्वय व्यतिरेकपना नहीं है ऐसा तात्पर्य आचार्यका है ॥२२१॥

अज्ञानीजन आत्माको सहज उदासीनताको छोड़कर अपनेको रागद्वेष मय बनाते हैं ? इस पर आश्चर्य है, ऐसा आचार्य कहते हैं।

पूर्वोक्ताभ्युत्थुदबोधमहिमा बोधो न बोध्यादयं
यायात्कामपि विक्रियां तत् इतो बोधः प्रकाश्यादिव ।

तद्वस्तुस्थितिबोधवन्व्यधिषणा एते किमज्ञानिनो

रागद्वेषमया भवन्ति सहजां मुञ्चन्त्युदासीनताम् ॥२२२॥

अन्वयार्थ—(पूर्वोक्ताभ्युत्थुदबोधमहिमा) अपने परिपूर्ण अखण्ड शुद्ध अचल ज्ञानसे ही है महत्त्व जिसका, ऐसा (अयं बोधः) यह चैतन्यका पुञ्ज आत्मा, (बोध्यार्थ) ज्ञानके विषयभूत ज्ञेय पदार्थोंके जाननेके कारण (काम् अपि विक्रियाम्) किसी प्रकारके रागादि विकारको (न यायात्) प्राप्त नहीं होता। (बोध प्रकाश्यादिव) जैसे दीप जिनको प्रकाशित करता है, उनके कारण विकारको प्राप्त नहीं होता। (तत्) तथापि (वस्तुस्थितिबोधवन्व्यधिषणा) वस्तुकी यथार्थ स्थितिके जाननेमें जिनकी बुद्धि बन्ध्या है ऐसे (एते अज्ञानिनः) ये मिथ्यादृष्टि, अज्ञानी प्राणों, (तत् इतः)

१ बोध्या-बोधा-बोध ऐसे तीन प्रकारके पाठ पाये जाते हैं। तात्पर्यमें भेद नहीं है। बोद्धा अर्थात् ज्ञाता।

बोधा-बोध स्वरूप चैतन्य स्वरूप सब जीव। बोध ज्ञान अथवा ज्ञानस्वरूप एक जीव।

तब फिर यहाँ (सहजा उदासीनता) अपनी स्वाभाविक उदासीनताको (कि मुग्धबन्ति) क्यों छोड़ते हैं तथा (रागद्वेषयया अबन्ति) क्यों रागद्वेषरूप परिणमते हैं ? आचार्य इस पर आश्चर्य करते हैं ॥२२२॥

भावार्थ—परिपूर्ण अखण्ड अवलितपनेसे ही जिसकी महिमा प्रकट है, ऐसा शुद्ध आत्मज्ञान समस्त ज्ञेय पदार्थोंको जानते हुए भी, किंचित् भी विकारको प्राप्त नहीं होता। जैसे—दीपक सम्मुख आए समस्त पदार्थोंका प्रकाशक है, तथापि घट पटादि नाना पदार्थोंको प्रकाशित करनेसे दीपकमें कोई विकार नहीं आता। जब ऐसी वस्तुस्थिति है तब ये ससारी अज्ञानी जीव, जिनकी बुद्धि वस्तुकी सही स्थितिका ज्ञान उत्पन्न करनेमें बन्ध्याके समान है—अर्थात् यथार्थ वस्तुका ज्ञान नहीं कराती, वे रागद्वेषरूप बनते हैं, तथा आत्माकी जो सहज वीतरागता है उसे छोड़ते हैं, सो ऐसा क्यों है ? आचार्य आश्चर्य करते हैं।

(४०९) प्रश्न—सत्तामें स्थित मोहादि कर्म रागद्वेषोत्पादक है, जब उनका उदयकाल आता है तब जीव वस्तुस्थितिको जानता हुआ भी, रागीद्वेषी बन जाता है। इसमें जीवका क्या दोष है ?

समाधान—दोष तो उसे ही देना समुचित है। क्योंकि वह वस्तुस्थितिको यथार्थ जानकर भी रागादिमय बनता है अतः आचार्य उसे दोष भी देते हैं और आश्चर्य भी करते हैं। ज्ञानीको चाहिए कि वस्तुस्वभाव को समझकर ज्ञानभावमें रहे—रागादि न करे। यदि रागादि करता है तो वह अज्ञानी ही है। अज्ञानीके इस अज्ञान पर आचार्य आश्चर्य या खेद प्रकट करते हैं।

(४१०) प्रश्न—जब पूर्व कर्मोदयसे रागादिकी उत्पत्ति है तब जीवको दोष क्यों दिया जाता है ? ज्ञानी हो या अज्ञानी—कर्मोदयसे दोनो पीड़ित होते हैं ?

समाधान—पूर्व कर्म भी तो जीवने अपनी भूलसे बांधे हैं। उसी भूलका वह फल है, अतः दोष अपराधीका ही होता है। इसी प्रकार मार्गको न देख कर चलने वाला यदि मार्गमें पड़े किसी पाषाण खण्डके निमित्तसे गिर पड़े, और चोट खा जाय, तो वह स्वयं अपराधी माना जाता है। पाषाणका दोष नहीं माना जाता। प्रमाद ही अपराधीको जन्म देता है। लोकमें भी चोरी करने-वाला न्यायाधीशसे जेलकी सजा पाता है। हत्या करनेवाला फाँसीको सजा पाता है, क्योंकि अपराधी तो वह स्वयं है।

(४११) प्रश्न—उसे कष्ट देनेवाला, फाँसी देनेवाला न्यायाधीश क्या अपराधी नहीं, और हत्याका दोषी नहीं होता ?

समाधान—कदापि नहीं होता। अपराधी न्यायाधीशके कारण नहीं, मात्र अपने अपराधके कारण दण्ड पाता है। न्यायाधीश अपराधीको उसके अपराधके बिना कभी दण्ड नहीं देता।

(४१२) प्रश्न—यदि न्यायाधीश उसे सजा न देते तो वह विचारा क्यों पीड़ित होता ? क्यों फाँसी पर चढ़ता ? अतः न्यायाधीश ही इस कष्ट देनेका और उसकी मृत्युका जिम्मेदार है ?

समाधान—यदि ऐसा हो तो न्याय ही समाप्त हो जाय। कोई कितना भी अन्याय अत्याचार करे उसे सजा नहीं देना चाहिए, क्योंकि वे बेचारे अपराधी कष्ट पायेंगे। यदि तत्काल न्यायाधीश अपराधीको दण्ड न दे तो प्रजाजनोमें आततायी लोग नित्य ऐसे अपराध ही करेंगे। इससे पापोंकी सख्या बढ़ेगी और तब उनका दोष न्यायाधीश पर आयेगा।

(४१३) प्रश्न—जेल आदिकी सजा देना इस दृष्टिसे अच्छा है, पर फाँसी देनेसे तो हत्या होती है ? यदि फाँसी न देकर उसे भी लम्बी कैदकी सजा दे दी जाय तो कदाचित् वह अपने जीवनमें सुधार कर सकता है। फाँसी देनेसे तो उसके सुधारनेका कोई मार्ग ही नहीं रहता ?

समाधान—आपकी इस तर्क पूर्ण बातसे हम सहमत हैं। यही अधिक उचित है कि अपराधीको सुधारनेका अवसर दिया जाय। परन्तु मूल वस्तुका समाधान ऐसा नहीं है। दण्ड कुछ भी दिया जाय वह दण्ड ही है। और दण्ड पानेवाला अपने दण्डको अपने अपराधके कारण पाता है, दूसरा तो उसमें निमित्तमात्र है। निमित्त अपराधी नहीं होता। अतः रागद्वेषकी उत्पत्तिके निमित्त कोई भी हो, वे अपराधी नहीं हैं।

अपराधी स्वयं जीव है, जो निमित्तको आलबन बनाकर अपराध करता है। यदि जीव नाना पदार्थोंको देखे जाने, तो इसमें कोई अपराध नहीं है। अपराध तो उनसे रागद्वेष करना है। अतः अपने स्वभावमें स्थित ही निरपराध है, तथा स्वभावसे च्युत ही अपराधी है।

(४१४) प्रश्न—उत्तम भोगोपभोगकी सामग्री सामने आती है तो उममें इच्छा हो हो जाती है। यह प्राकृतिक है। इसे रोका भी तो नहीं जा सकता ?

समाधान—सर्वप्रथम तो वे भोगोपभोगकी सामग्री, आपको अपनेसे राग करनेकी, या अनिष्ट सामग्री द्वेष करनेकी प्रेरणा नहीं करती। क्या कभी भोजन कहता है, या प्रेरणा करता है कि तुम मुझे खा लो। तब उनका क्या अपराध है ? वे आपके विकारी भावमें निमित्त बने, इतने मात्रसे क्या अपराधी हैं ? यदि ऐसा माना जाय तो न्याय उल्टा हो जायगा। जैसे कोई पुरुष हलवाईकी दुकान पर जाय और उसे मिठाइयों पर राग आ जाय, वह उन्हें उठाकर खाने लग जाय, तो वह तो निरपराध माना जाना चाहिए, क्योंकि न सामग्री सामने होती, न उसकी इच्छा खानेकी होती। अतः वह सामग्री तथा उसे बनाने वाला अपराधी होगा, और खानेवाला निरपराध होगा। इसी प्रकार किसी सुन्दर महिलाको देखकर उसका अपहरण करनेवाला निरपराध होगा, और महिला तथा उसकी सुन्दरता ही अपराधी होगी। इस तरह सारी व्यवस्था विपरीत हो जायगी।

अतः सिद्ध है कि निमित्त अपराधी नहीं होता। इसी सिद्धान्तसे कर्मोदय निमित्त मात्र है, वह अपराधी नहीं है। जीव स्वयं अपने स्वात्मबोधसे विमुख होता है, अतः वही अपराधी है, अन्य नहीं। रागादि भाव अप्राकृतिक हैं, क्योंकि जीव स्वभावसे रागादि रूप नहीं है। ससारी भूलसे ही उन्हें प्राकृतिक कहता है। प्रकृति और स्वभाव एकार्थक है। परकी अपेक्षारहित जो गुण पदार्थमें पाये जाते हैं वे प्राकृतिक है, जो पर सापेक्ष विकृतियाँ होती है, वे अप्राकृतिक हैं। इस अप्राकृतिक स्थितिको रोका भी जा सकता है। प्रकृतिका आश्रय करनेसे अप्राकृतिक स्थिति रुक जाती है।

अतः जीव अपनी शुद्ध ज्ञानमय प्रकृतिका अवलम्बन करे और अप्राकृतिक रूप, पर निमित्त जन्य विकारोको, दूर करे तो वह रागादिसे भिन्न हो सकता है, और अपने सहज वीतराग भावको प्राप्त हो सकता है ॥२२॥

पूर्व बद्ध कर्मका भी अभाव अपने स्वभावके आलम्बनसे ही होता है, इसका प्रतिपादन करते हैं—

रागद्वेषविभावमुक्तमहसो नित्यं स्वभावस्पृशः

पूर्वागामिसमस्तकर्मविकला भिन्नास्तदात्बोद्धयात् ।

दूराच्छुद्धचारित्र्यवैभवबलाच्चञ्चलिवर्धनमयी ।

विदन्ति स्वरसाभिषिक्तभुवनां ज्ञानस्य संचेतनाम् ॥२२३॥

अन्वयार्थ—(रागद्वेषविभावमुक्तमहसो) राग और द्वेष आदि रूप जो जीवकी विभावपर्यायों, उनसे रहित है चैतन्य तेज जिनका, तथा (नित्यं स्वभावस्पृशः) नित्य ही अपने स्वभावका ही जो स्पर्श करते हैं वे जीव (पूर्वागामिसमस्तकर्मविकला) अपनी प्रतिक्रमणादिको कलासे पूर्व कर्मका भी अभाव करते हैं तथा प्रत्याख्यानसे अगामी कर्मसे भी निवृत्त होते हैं (तदात्बोद्धयात् भिन्नाः) तथा तत्काल वर्तमानकालमे आलोचनासे रागादिसे भिन्न रहते हैं, ऐसे जीव (दूराच्छुद्धचारित्र्यवैभवबलात्) दृढताके साथ ग्रहण किये गए अपने चारित्र्यके माहात्म्यके बलसे (चञ्चलिवर्धनमयी) प्रकाशमान चैतन्यकी किरणोंसे युक्त तथा (स्वरसाभिषिक्तभुवनां) अपने स्वरससे समस्त भुवनको सींचती हुई (ज्ञानस्य संचेतनाम्) ज्ञान चेतनाका (विदन्ति) अनुभव करते हैं ॥२२३॥

भाषार्थ—ज्ञानी पुरुष, रागद्वेषके दूर हो जानेसे जिनका तेज प्रकाशमान है, तथा जो अपने परमपारणामिक भावस्वरूप नित्य स्वभावका ही स्पर्श करते हैं, अर्थात् उसे ही ध्यानमे रखते हैं, अन्य विकल्प ज्ञानमे नहीं लाते, वे अपनी इस विशुद्ध प्रवृत्तिके द्वारा, पूर्व कर्मका भी नाश करते हैं, निर्जरा करते हैं। अथवा पूर्व किये शुभाशुभ भावोंका प्रतिक्रमणके द्वारा निराकरण करते हैं। साथ ही वर्तमान कालमे नवीन कर्मका बन्ध नहीं करते, तथा 'अगामी कालमे मेरेसे दोष न हो' ऐसा प्रत्याख्यान करते हैं। वर्तमान कालमे उदयमे आने वाले समस्त कर्मको, अपनी स्वभावस्पर्शी परिणतितसे नीरस कर देते हैं, निष्फल कर देते हैं। यह आलोचना कर्म है। इस तरह प्रतिक्रमण-प्रत्याख्यान व आलोचनाके द्वारा त्रिकालके दोषोंको दूर क के, अपने उन्नत चारित्र्यकी दृढतासे, अपनी चैतन्यकिरणोंसे दीदीप्यमान "ज्ञान चेतना"को प्राप्त होते हैं।

चेतनाके तीन प्रकार कहे गये हैं—१-कर्म चेतना, २-कर्म फल चेतना और ३-ज्ञान चेतना।^१ निजस्वरूपसे भिन्न, मिथ्यात्वादि कर्म बन्धके योग्य परिणाम, 'कर्म चेतना' है। कर्मके फलस्वरूप दुःख-सुख परिणाम "कर्म फल चेतना" है। कर्म और कर्मफल चेतनासे भिन्न अपनी आत्माकी जो स्व-रमणरूप प्रवृत्ति है, वह "ज्ञान चेतना" है। अथवा परका कर्तृत्व भोक्तृत्व अज्ञान चेतना, तथा

१ नित्यस्वभावस्पृशः ऐसा भी पाठ है। इसका अर्थ ऐसा है कि 'अपने आत्माके नित्यस्वभावका जो स्पर्श करता है।'।

२. कर्मचेतना—ज्ञानात् अल्पत्र इव अहम् करोमीति चेतन कर्मचेतना ।

कर्मफलचेतना—ज्ञानात् अल्पत्र इव वेदये अहम् इति चेतन कर्मफलचेतना ॥

—समयसार, भाषा—३८९ आत्मव्याप्ति टीका ।

ज्ञान चेतना—स्वयम् ज्ञानभावनस्य चेतनाति ज्ञान चेतना ।

—समयसार, भाषा ३८६ आत्मव्याप्ति ।

स्वकर्तृत्व भोक्तृत्व ज्ञान चेतना है। ज्ञानी जीव कर्म और कर्म फल चेतनाको दूर करता है। वह न तो तात्कालिक अशुद्ध-परिणाम कर कर्म बंध करता है, और न पूर्व कर्मके उदयसे प्राप्त विषम या सम परिस्थितियोंमें दुःख-सुखका अनुभव करता है, किन्तु तीसरी ज्ञान स्वभावके सचेतन स्वरूप जो ज्ञान चेतना, केवल उसका ही अवलम्बन करता है। इसके फलस्वरूप उसे सम्पूर्ण ज्ञान प्रकाश-पुञ्ज स्वरूप, केवल ज्ञान प्रकट होता है ॥२२३॥

ज्ञान चेतना तथा कर्म-कर्मफल चेतनाका फल क्या है, इसे प्रतिपादित करते हैं—

ज्ञानस्य सञ्चेतनयैव नित्यं,

प्रकाशते ज्ञानमतीव शुद्धम् ।

अज्ञानसञ्चेतनया तु धावन्—

बोधस्य शुद्धिं निरुणद्धि बन्धः ॥२२४॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानस्य नित्यं सञ्चेतनया) अपने स्वभावानुभवरूप जो ज्ञानचेतना सम्यग्दृष्टि जीवको निरन्तर होती है उसके फलस्वरूप (अतीव शुद्धम् ज्ञान प्रकाशते) अत्यन्त विशुद्ध ज्ञानको प्रकटता होती है, जो सदा काल रहती है। (तु) और (अज्ञानसञ्चेतनया) अज्ञानचेतना अर्थात् कर्म और कर्मफल चेतना मिथ्यादृष्टि जीवको होती है इससे (बध. धावन्) बध दोड़ना हुआ (बोधस्य शुद्धिम्) ज्ञानकी पवित्रताको (निरुणद्धि) रोकता है, अर्थात् ज्ञानकी शुद्धता प्रकट नहीं होने देता ॥२२४॥

भाषार्थ—ज्ञानका सचेतन, अर्थात् अपनी शुद्धात्माका सचेतन, ज्ञान चेतना है। ज्ञान चेतना सम्यग्दृष्टिके ही होती है। वह आत्माकी चैतन्य परिणतियोका ही कर्ता भोक्ता है, अतः अपनी उस ज्ञान चेतनासे बढ़ता हुआ क्रमशः अखण्ड सर्वतोविशुद्ध केवलज्ञानको प्रकट कर लेता है, जो अनन्त काल तक प्रकाशमान रहता है।

अज्ञानचेतना मिथ्यादृष्टि जीवके होती है। वह परमे अपना कर्तृत्व और परका भोक्तृत्व, जो मिथ्यात्वकर्मके बध योग्य परिणाम है, उन्हें करता हुआ, तीव्र कर्मका बध करता है। इससे ससार बढता है और ज्ञानकी विशुद्धताको प्राप्त नहीं होता। यद्वा तो स्वाश्रित क्रिया है और स्वाश्रित फल है। जैसी क्रिया करोगे वैसी ही परिणति होगी शुद्धात्मनुभवकी क्रियासे यह आत्माकी प्राप्ति होगी, तथा अशुद्धात्मानुभवसे आत्मा अशुद्ध ही रहेगी।-

(४१५) प्रश्न—बिना पूर्वबद्ध कर्मोंकी निर्जरा किये—केवल 'मैं शुद्धात्मा हूँ' ऐसा अनुभवन-वेदन करनेसे केवल ज्ञानकी प्राप्ति कैसे हो जायगी? क्या मन चिन्तामणि रत्न है कि जो सोचे सो हो बन जाय?

समाधान—बाढ़ तो ऐसी ही है। पर कठिनाई यह है कि मन सोचता ही तो विपरीत है, अतः विपरीत फलको प्राप्त होता है। मन जब यह चाहेगा कि मुझे केवलज्ञान चाहिए, तब यह अपनी मानसिक परिणतिकी अशुद्धताको दूर कर देगा, और शुद्ध केवलज्ञानकी प्राप्ति करेगा। यह नहीं हो सकता कि मन अशुद्धतारूप परिणमन करता रहे और उसके फलस्वरूप शुद्ध ज्ञानकी प्राप्ति चाहने मात्रसे मिल जाय। प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान तथा आलोचना ये तीनों ही कर्म, जो

भूतकालके अपराधोसे, भविष्यके अपराधोसे तथा वर्तमानके अपराधोसे, आत्माको मुक्त कर देते हैं, आत्मशुद्धिके कारण ही हैं, उन्हीका फल केवल ज्ञान है।

(४१६) प्रश्न—इन तीनोंका क्या स्वरूप है ? क्या ये तीनों कर्म एक साथ हो सकते हैं ? एक समयमें तो एक ही क्रिया होगी ?

समाधान—एक ही क्रियाके ये तीन फल हैं। आत्माकी ऐसी ही विचित्र यह क्रिया है। इन तीनोंके स्वरूप समझनेसे, इसका सहज ही स्पष्टीकरण हो जायगा। इन तीनोंका स्वरूप गन्धकार आगे स्वयं कहेंगे। इनका संक्षेप इस प्रकार है—

(१) प्रतिक्रमण—भूतकालमें जो अपराध अर्थात् आत्म स्वभावसे भिन्न शुभाशुभ भाव किये हैं, उनके फलस्वरूप ज्ञानावरणादि बंध किये हैं, वह मैंने अपराध किया है। इन अपराधोका मैं विशोधन करना चाहता हूँ। साधक पुरुष इस प्रकार पूर्वकृत कर्मोंपर पश्चात्ताप करता है। इसे प्रतिक्रमण किया कहते हैं।

(२) आलोचना—वर्तमानमें उस प्रकारके परिणाम न करना जिनसे पुनः कर्मबंध हो। अपने वर्तमान परिणामोका आलोचन या अवलोकन कर सावधानी वर्तना आलोचना है।

(३) प्रत्याख्यान—भविष्य कालमें भी ऐसे बंधयोग्य अशुद्ध परिणाम न हो—उनका परित्याग करना प्रत्याख्यान कर्म है।

ये तीनों प्रयत्न अपना भिन्न-भिन्न नाम पाते हैं। अतः व्यवहारतः प्रतिक्रमण-प्रत्याख्यान-आलोचना है। परमार्थसे तो एकमात्र वर्तमानकी सुविशुद्ध रागादि विकारोसे रहित, शुद्धात्माके अनुभवन स्वरूप, एकाग्र परिणति है। उससे ही वर्तमानमें शुद्ध होनेसे वह अबन्धक है, तथा पूर्व कृत कर्मकी भी निजरा इस सुविशुद्ध परिणाममें होती है, जिसे प्रतिक्रमण कहना चाहिए। तथा इसीका फल है कि आगामी कर्मबंध नहीं होता, वही प्रत्याख्यान कर्म है। वर्तमानका आत्मावलोकन ही आत्मालोचना है। ऐसे तीनों कार्य एक साथ अपनी वर्तमान परिणतिसे होते हैं। अतः सर्वप्रयत्नोसे अपने वर्तमान परिणामोकी सम्हाल मन कर ले, तो वही चैतन्यभाव स्वयं चिन्तामणि रत्न है, इसमें किंचित् भी सन्देह नहीं है।

इस सुविशुद्ध परिणामका फल केवलज्ञान है, मोक्ष है, और अविशुद्ध परिणामका फल ससार है, क्योंकि वह ससारका ही बीज है। इसी सुविशुद्ध परिणामको ज्ञान चेतना तथा अविशुद्ध परिणाम को कर्म-कर्मफल चेतना कहते हैं॥२२४॥

माक्ष तो कर्मरहित अवस्था है। उसकी प्राप्तिके लिए कर्म सन्यासकी भावना करते हैं—

कृतकारितानुमननैस्त्रिकाल विषयं मनोवचःकार्यैः ।

परिहृत्य कर्म सर्वं परमं नैष्कर्म्यमवलम्बे ॥२२५॥

अन्वयार्थ—(कृत-कारिता नुमननैः) कृतसे, कारितसे तथा अनुमोदनासे तथा (मनोवच-कार्यैः) मन-वचन, कायसे (सर्वं त्रिकालविषय कर्म परिहृत्य) भूत-भविष्यत् वर्तमान सम्बन्धी सकल शुभाशुभ क्रियाओका परिहार करके (परमं नैष्कर्म्यम् अवलम्बे) मैं परम अर्थात् सर्वोत्कृष्टपनेसे 'नैष्कर्म्य' अवस्थाका अवलम्बन करता हूँ। अर्थात् सर्व शुभाशुभ कर्मकी क्रियाओका त्यागकर एकमात्र चैतन्य क्रियाका अवलम्बन करता हूँ॥२२५॥

भाषार्थ—कर्मरहित जो नैष्कर्म्य अवस्था, उसीसे मुक्ति होती है। कर्मका अर्थ है—मन-वचन कायसे होनेवाली क्रियाएँ। ये क्रियाएँ राग-द्वेष-मोह परिणामके कारण, शुभाशुभ रूपमें अज्ञान दशामे सतत होती रहती हैं। भूतकाल मे हुई, वर्तमानमे भी हैं और आगामी भी हो सकेंगी। इन क्रियाओंको व्यक्ति जब स्वयं करता है, तब उसे 'कृत' कहते हैं। जब दूसरेसे कराता है उसे 'कारित' कहते हैं। जब करनेवालेके कार्यकी सहायता करता है, वह 'अनुमोदना' कहलाता है। तीनों क्रियाएँ कर्मबन्धकी कारण हैं।

मन-वचन-काय इन तीनोंके एक-एकका पृथक्-पृथक् ग्रहण करनेसे तीन भेद होते हैं। दो-दो को एक साथ लेनेसे भी तीन भेद बनते हैं। तीनोंको एक साथ लेनेसे एक भेद बनता है। ऐसे सात भेद बने। कृत-कारित-अनुमोदनाके भी इसी प्रकार एक-एक रूपमें तीन भेद, द्विसंयोगी तीन भेद, तथा तीनों मिलाकर एक भेद, ऐसे सात भेद बनते हैं। मन-वचन काय सम्बन्धी सातोंको कृत-कारित-अनुमोदना सम्बन्धी सातों भेदोंसे मिलावें तो उनचास (७ × ७ = ४९) भेद हो जाते हैं। इन उनचास प्रकारसे जीव शुभाशुभ कार्य करता है।

भूतकालकी अशुद्ध परिणति रूप क्रियाएँ उनचास भेदोंसे हुई हैं। वर्तमानकालमे भी इन ही उनचास भेद रूप अशुद्ध परिणति चलती है। भविष्यकालमे भी इन्हीं उनचास प्रकारसे अशुद्ध परिणति सभाव्य है।

अतः भूतकालकी क्रियाओंका प्रतिक्रमण—वर्तमानकी क्रियाओंकी आलोचना—तथा भविष्यत् कर्मका प्रत्याख्यान करता हुआ मैं, निष्कर्माविस्था स्वरूप स्वात्माका अवलम्बन करता हूँ। इस प्रकार कर्म, कर्मफल, चेतनाका त्याग करने वाला जीव निष्कर्मा होकर ज्ञान चेतनाके आश्रयसे सिद्धपद प्राप्त करता है ॥२२२५॥

भूतकालके कर्मके सम्बन्धमे इस प्रकार विचार करना चाहिए—

“यदहं अकार्षं—यदचीकर—यत्कुर्वन्तस्म अपि अन्य समन्वज्ञासिष, मनसा च वाचा च कायेन च तन्मिथ्या मे दुष्कृतमिति ।” —(इसी कलशकी आत्मव्याप्ति टीका)

अर्थ—जो पाप मैंने किये—जो मैंने अन्य को प्रेरणा करके कराये—जो अन्य ने स्वेच्छा से किये उनका समर्थन किया, ये तीनों कार्य मनसे, वचनसे, कायसे किये हैं। वे मेरे पाप या अशुद्ध परिणति रूप भाव मिथ्या हो जावें, अर्थात् मिट जावें।

इसी भावको कहते हैं—

मोहाद्यबहुमकार्षं समस्तमपि कर्म तत्प्रतिक्रम्य ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥ २२६ ॥

अन्वयार्थ—(मोहाद्य) अपने अज्ञानसे (यत् अहं अकार्षम्) जो पापादिके कार्य मैंने किये हैं (तत्समस्तमपि कर्म प्रतिक्रम्य) उन सब क्रियाओंका प्रतिक्रमण करके मैं (चैतन्यात्मनि आत्मनि) चैतन्य स्वरूप आत्मा (निष्कर्मणि) जो स्वयं कर्मरूप नहीं है, उसमें (नित्यम्) सदाकाल (आत्मना) अपने स्वरूपसे (वर्ते) बरतता हूँ ॥२२६॥

भाषार्थ—ऊपर जो उनचास भेद कहे थे उन उनचास अंगोंसे जो भूतकालमे पाप क्रियाएँ हुई हैं, मैं उन सबका प्रतिक्रमण करता हूँ, और अब अपने निष्कर्म स्वरूप चैतन्याकार रूप शुद्धात्मा

में ही रहता हूँ, वे मेरे सब कर्म मिथ्या हो जावें। यह भूतकाल सम्बन्धी पापोंके परित्याग रूप प्रतिक्रमण कार्य है ॥२२६॥

आलोचन किस प्रकार करना चाहिए उसका निदर्शन करते हैं—

“न करोमि—न— कारयामि—न कुर्वन्तमपि अन्य समनुज्ञानामि मनसा च—वाचा च कायेन चेति ।”
(—इसी कलशकी आत्मस्थिति टीका)

अर्थ—वर्तमानमे मैं पापादि क्रियाएँ मन-वचन-कायसे न करता हूँ—न कराता हूँ और न अन्य करनेवालेका समर्थन करता हूँ—

इसी भावको प्रकट करते हैं—

मोहबिलासविजृंभितमिदमुदयत्कर्म सकलमालोच्य ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥ २२७ ॥

अन्वयार्थ—(मोहबिलासविजृंभितम्) मोहके प्रसारसे वृद्धिगत (इदम् उदयत् सकलं कर्म) उदयको प्राप्त समस्त कर्मकी (आलोच्य) आलोचना करके अर्थात्, यह अनात्म स्वरूप है ऐसा विचार करके, मैं (निष्कर्मणि) समस्त कर्मोंसे भिन्न (चैतन्यात्मनि आत्मनि आत्मनावर्ते) चैतन्यके असंख्य-पिण्ड स्वरूप निजात्मामे अपने स्वयंके पुरुषार्थसे प्रवर्तता हूँ ॥२२७॥

भाषार्थ—वर्तमानके समस्त दोषोंकी, जिनकी भगवत्स्था उनचास है, मैं आलोचना करता हूँ। अर्थात् आप ही अपने पापोंकी समालोचना करता हूँ, उन्हें अनुपादेय मानता हूँ, और उनसे निवृत्त होकर चैतन्यस्वरूप कर्मोपाधिसे सर्वथा पृथक्, ऐसी आत्मामे अपने ही प्रयत्नसे वर्तता हूँ। यह आलोचना क्रिया है ॥२२७॥

प्रत्याख्यानकी क्रियाका विवेचन—

“न करिष्यामि—न कारयिष्यामि—न कुर्वन्तमप्यन्य समनुज्ञास्यामि, मनसा च वाचा च कायेन चेति ॥”
(—इसी कलश की आत्मस्थिति टीका.)

अर्थ—मैं आगामी, भावी कालमे भी पापादि अशुद्ध क्रियाओंको, मन-वचन कायसे न करूँगा—न कराऊँगा और न अन्य करनेवालेकी अनुमोदना करूँगा। यही भाव स्पष्ट करते हैं—

प्रत्याख्याय भविष्यत्कर्म समस्तं निरस्तसंमोहः ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥२२८॥

अन्वयार्थ—(भविष्यत् समस्तं कर्म प्रत्याख्याय) आगामी कालकी सम्पूर्ण पापादि क्रियाओंको त्यागकर (निरस्तसंमोह) समस्त मोह, अर्थात् मिथ्यास्वप्न अज्ञानभावसे रहित हुआ मैं (निष्कर्मणि) समस्त द्रव्य-भाव कर्मस्वरूपसे भिन्न है स्वरूप जिसका, ऐसी (चैतन्यात्मनि आत्मनि) चैतन्य रसात्मक अपनी निजात्मामे (आत्मना वर्ते) अपने स्वरूपसे ही प्रवर्तता हूँ ॥२२८॥

भाषार्थ—मैं मन, वचन काय, कृत-कारित-अनुमोदनाके उनचास भगोंसे भविष्यत्कालमे कोई भी अशुद्ध क्रिया न करूँगा। अभी तक ये क्रियाएँ मिथ्यात्वादि अज्ञान भावोंसे हुई हैं,—अब मैं मोह रहित हुआ, अतः इन क्रियाओंसे अपनेको मुक्त कर कर्म—नोकर्मकी समस्त उपाधियोंके स्वरूपसे सर्वथा भिन्न, चैतन्य स्वरूप अपनी आत्मामे ही वर्तूँ यह प्रत्याख्यान कर्म है ॥२२८॥

उक्त प्रकार समस्त कर्म परित्यागकर शुद्धात्माका अवलम्बन करनेका उपदेश देते हैं—

समस्तमित्येवमपास्य कर्म, त्रैकालिक शुद्धनयावलम्बी ।

विलीनमोहो रहितं विकारैश्चिन्मात्रमात्मानमथावलम्बे ॥२२९॥

अन्वयार्थ—(विलीन मोह) मोह रहित (शुद्ध नयावलम्बी) शुद्ध नयका अवलम्बन करने वाला मैं, (इत्येवं समस्तमपि त्रैकालिक कर्म अपास्य) उक्त प्रकारसे अपने तीनों काल सम्बन्धी समस्त कर्मों को दूर कर, (अथ) इसके बाद (विकारै रहितम्) निर्विकार (चिन्मात्रं आत्मानम्) चैतन्यमात्र आत्मा का (अवलम्बे) अवलम्बन करता हूँ ॥२२९॥

भाषार्थ—कर्म, नोकर्म-भावकर्म जन्य समस्त विकार शुद्धात्मामे नहीं है। अशुद्धात्मामे हैं। वे स्वरूप रूप नहीं है, आत्मस्वरूपसे सर्वथा भिन्न स्वरूप है। अतः शुद्धनयक अवलम्बनसे शुद्धात्मका दर्शी, निर्विकार शुद्ध चैतन्य स्वरूप आत्माका ही अवलोकन करता है। भूत भविष्यत् वर्तमानके समस्त कर्मोंको, अनात्मस्वभाव जानकर उनका त्याग करता है। यही उसका कर्म संन्यास है ॥२२९॥

(४१७) प्रश्न—ज्ञानी पुरुषकी भावना तो अच्छी है जो त्रिकालके लिए पापोंमे मुक्त होना चाहता है, और शुद्धात्मामे रमण करना चाहता है। पर प्रश्न यह है कि “मैंने पुरातन कर्म मिथ्या हो जायें, वर्तमानमे मैंने जो पापादि किए उनकी समालोचना करना हूँ, भविष्यमे वे मुझसे न हों” ऐसा कहनेसे तो कर्म छूट नहीं सकने। तब उस प्रतिक्रमणादि द्वारा उनका परिहार कैसे होता है ?

बधन तो अनेक कालोंमे सचित दुर्भावनाओंसे हुआ है। उन बंधे कर्मामे स्थिति अनुभाग सागरोंके लिए हैं। तब एक बार ऐसी सद्भावना करनेमे कि वे मिथ्या हो जायें, क्या क्षण भरमे मिथ्या हो जायेगे ? तथा मैं चैतन्यात्मामे प्रवर्तता हूँ ऐसा कथन करनेसे समस्त मोह तथा तज्जन्य विकार दूर होकर, आत्मा अपने स्वरूपमे सदा को निमग्न हो जाय ? ऐसा दखा नहीं जाता, तब इसकी प्रतीति कैसे होवे ?

श्रावक तथा साधु देवसिक-रात्रिक-पाक्षिक-मानिक-चातुर्मासिक-वार्षिक प्रतिक्रमण करते हुए देखे जाते हैं। तथापि वे रागादि विकारोंमे रहित, निज शुद्धात्मा मे सदाकालको रत हा गए ऐसा नहीं देखा जाता। तब इससे क्या लाभ है ?

समाधान—बध दुर्भावनामे हुआ था, अतः सद्भावनासे बधसे छूटना भी होगा। अतः प्रतिक्रमणादि निरर्थक नहीं है, सार्थक है। साधुजन तथा श्रावक—देवसिक प्रतिक्रमण द्वारा दिनमे हुए दोषोंको दूर करते हैं। रात्रिकसे रात्रिसम्बन्धी दोषोंको दूर करते हैं। इसी प्रकार मासिक, चातुर्मासिक आदिमे, उस मासमे या चातुर्मासमे जो दोष हो जाते हैं उनका प्रतिक्रमण कर उन दोषोंसे मुक्त हो जाते हैं। भेद ज्ञानके बलपर अपनी आत्माको दोषोंमे पृथक् करना ही प्रतिक्रमण है।

(४१८) प्रश्न—यदि एक बार प्रतिक्रमणमे भूतकालके दोष दूर हो जाते हैं और प्रत्याख्यानसे भविष्यमे दोष न करनेकी भावना हो जाता है तो फिर बार-बार दोष क्यों होते हैं ? यदि बार-बार दोष न होते, तो बार-बार प्रतिक्रमण भी न करना पड़ता। साथ ही प्रत्याख्यान करके भी यदि दोष करना है तो उस प्रत्याख्यानका क्या अर्थ है ? यह तो एक नाटकीय कार्य दिखावा

प्रतीत होता है। दोष न होनेकी प्रतिज्ञाकर, पुन दोष करना अक्षम्य है, उसका प्रतिक्रमण कैसा ? इसका समाधान करें।

समाधान—सम्यग्दृष्टि जन, इस पद्धतिसे अपने अशुद्ध भावोंको “ये त्याज्य हैं ‘आत्म-स्वरूप नहीं है’” ऐसा मानते हैं। इस भावनाका अर्थ यह है कि उन्हें अपनी भूल ज्ञात हो गयी कि मैंने अज्ञान दशामे ये सब कर्म किए हैं—ये मेरे अपराध हैं। मैं इन अपराधोंसे छूटूँ। भविष्यमें ऐसे अपराध मुझसे न हों ऐसी भावना उसकी है। उस पूर्वकृत कर्मका पश्चात्ताप, तथा उनसे छूटनेकी भावना ही उनसे छूटनेका उपाय है, अन्य नहीं। जिसके भावना ही नहीं है, उन्हें हेय ही नहीं मानता, वह कैसे छूटेगा। यह सत्य है कि बहुत कालके बँधे सागरापमस्थितिवाले कर्म कथनमात्रसे न छूटेंगे, पर जब छूटेंगे तो ऐसी भावनाकी दृढ़तासे ही छूटेंगे। बलवती भावना एक बारमें भी पापाधिकार को विनाशक हो सकती है, जैसे सैकड़ों वर्षोंकी अन्धकार ग्रस्त गुफाके समस्त अन्धकारको प्रकाश, एक बारमें ही मिटा देता है। इसीसे कहा है कि—‘चिरस्थाय्यन्ध कारोऽपि प्रकाशे हि विनश्यति।’

प्रतिक्रमण ‘कथन मात्र’ शाब्दिक वस्तु नहीं है, वह तो क्रियात्मक वस्तु है। दोषोंको हेय मानकर छोड़ना ही वस्तुतः प्रतिक्रमण है। यह सही है कि बार-बार दोष होते हैं, इसीलिए बार-बार उनमें छूटनेकी भावना करता है। बार-बारकी भावनामें आत्मामे दृढ़ता आती है, और वह दोषोंमें क्रमशः मुक्त होकर शुद्धात्म तत्त्वमें प्रवेश करनेकी भावनाके कारण, शुद्ध तत्त्वको प्राप्त भी करता है। शुद्ध तत्त्वमें प्रवेश करनेपर अशुद्धता स्वयं मिट जाती है, अतः सिद्ध है कि प्रतिक्रमण, आलोचना, प्रत्याख्यान, ये तीनों ही आत्माको विशुद्ध करनेके सफल साधन हैं।

(४१९) **प्रश्न**—यथा बिना भोगे असमयमें कर्म निर्जराको प्राप्त हो सकते हैं ? यदि ऐसा हो तो कर्म करना निष्फल हो हुआ ?

समाधान—उदय कालके पूर्व, बिना फल दिये भी, कर्म असमयमें निर्जराको प्राप्त हो जाते हैं। उसी को तो अविपाक निर्जरा कहते हैं। फल देकर यथासमय होनेवाली कर्मोंकी निर्जराको सविपाक निर्जरा कहते हैं, वह तो समस्त ससारी जीवोंके प्रति समय पाई जाती है, वह मोक्षमार्गमें उपयोगी नहीं है। अविपाक निर्जरा, समय आए बिना भी जीवोंके विशुद्ध परिणामोंके अनुसार हो जाती है। तप आदिकें द्वारा भी निर्जरा होती है, ऐसा “तपसा निर्जरा च” सूत्रमें उमास्वामी द्वारा कहा गया है।

(४२०) **प्रश्न**—तपस्या करनेसे कर्म निर्जरा हो जाती है यह स्वीकृत है। पर यहाँ तो तपकी बात नहीं है। ‘केवल मैं आत्मामे प्रवर्तता हूँ’ ऐसा मात्र कहा है। सो दोनों कथन अविरोध प्रतीत नहीं होते ?

समाधान—वे दोनों वचन अविरोध हैं। वस्तुतः आत्माका अपने स्वरूपमें प्रतपन करना ही निश्चय तप है। अपने स्वरूपमें सलग्न होनेसे आत्माकी प्रशस्त शक्ति प्रकट होती है। वही तप है, और उसीसे निर्जरा होती है। बाह्य तप तो अन्तरंग तपका साधनमात्र है। निर्जरा तो अभ्यन्तर तपसे ही होती है। तपोका जो भी अन्तरंग बहिरंग वर्णन है उन सबका एकमात्र उद्देश्य है कि आत्माका निज प्रताप बढ़े। अतः ‘तपसा निर्जरा’ कहनेमें तथा चैतन्यात्मामे प्रवर्तमान होनेमें, परस्परानुकूलता ही है ॥२२९॥

अचल चैतन्यके अवलम्बन करनेवाले साधकके कर्म बिना फल दिये स्वयं गलते हैं। आगे कलशमें यही प्रतिपादन करते हैं—

विगलन्तु कर्मविषतरुफलानि मम भुक्तिमन्तरेणैव ।

सञ्चेतयेद्ब्रह्मचरं

चैतन्यामात्मानतमानम् ॥२३०॥

अन्वयार्थ—(भुक्तिमन्तरेणैव) फल भोगनेके बिना ही (मम कर्मविषतरुफलानि) मेरे कर्म रूपी विष वृक्षके फल (विगलन्तु) गल जावें। क्योंकि (ब्रह्म) मैं (अचलं चैतन्यात्मानं आत्मानं) स्थिर रूपसे चैतन्यस्वरूप आत्माको (सञ्चेतये) सचेतन करता हूँ। अर्थात् मैं अपने आत्मस्वभावमें स्थित होता हूँ।

भाषार्थ—जो जीव अचल चैतन्यका अवलम्बन करते हैं, तथा उसीमें रमण करते हैं, वे तत्काल रागादि विभाव रहित अवस्थाको प्राप्त होते हैं। इस निर्विकल्प आत्मध्यानके कालमें, उदय-को आने वाले कर्मरूपी वृक्षके फल, बिना फलदानके ही विनाशको प्राप्त हो जाते हैं।

अचल चैतन्यको अवलम्बन करने वालेको प्रतिसमय, प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान तथा आलोचन स्वयं प्राप्त है, क्योंकि वह उनके फलको प्राप्त हो चुका है। यही कर्म बन्धके छूटनेका उपाय है, अन्य नहीं ॥२३०॥

उस अचल चैतन्यका अवलम्बन मेरे सदाकाल रहा ऐसी भावना करते हैं—

निःशेषकर्मफलसन्त्यसनात्मैव

सर्वक्रियान्तर-विहार-निवृत्तवृत्तेः ।

चैतन्यलक्ष्म भजतो भृशमात्मतत्त्वं

कालाबलीयमचलस्य बह्वनन्ता ॥२३१॥

अन्वयार्थ—(एव) इस प्रकार (निःशेषकर्मफलसन्त्यसनात्) उदयागत कर्मोंके समस्त सुख दुःखादि फलोका परित्याग कर देनेवाले, (सर्वक्रियान्तरविहार-निवृत्तवृत्तेः) अपनी चैतन्य क्रियाके सिवाय जिसने अन्य समस्त क्रियाओंमें विहार करनेसे अपनी निवृत्ति की है तथा (चैतन्यलक्ष्म आत्मतत्त्वं भृशम् भजतः) चैतन्य ही है लक्षण जिसका ऐसे शुद्धात्माका ही सदा अनुभव करनेवाले तथा उसमें (अचलस्य) निश्चल रहनेवाले (मम) मेरी (इयम् अनन्ता कालाबली) ये आगामी आने-वाली अनन्त काल पत्नियाँ (बह्वन्तु) इसी अवस्थामें व्यतीत होंवें।

भाषार्थ—वर्तमान कालमें मैं अपने चैतन्य भावका, जो मेरा सुविशुद्ध स्वरूप है, उसीका अनुभव कर रहा हूँ। इस ज्ञान चेतनाको धारण करनेके साथ-साथ, मैं उदयागत कर्मके फलस्वरूप अज्ञान रूप, या सुख-दुःखादिरूप परिणमनको जो क्रिया, उससे भिन्न हो चुका हूँ, अतः कर्मफलसे रहित हूँ। इस ज्ञान चेतनासे भिन्न रागादिक्रिया, जो आगामी कर्म बन्धका कारण होनेसे कर्म चेतनारूप क्रिया है, उसमें भी मैं प्रवृत्ति नहीं करता। केवल विशुद्ध आत्मानुभव करता हूँ। मेरा भावी अनन्त काल भी इसी प्रकार अवचलित रूपसे व्यतीत हो ऐसी भावना है।

जो जीव उदयागत कर्मके फलस्वरूप, सुख दुःखादिरूप परिणाम नहीं करता, शुभ या अशुभ कर्मके उदयमें रागद्वेष रूप परिणाम नहीं करता—सकल्प विकल्प नहीं करता, अपने

ज्ञानानन्द स्वरूपमे ही अपने उपयोगको रमाता है, तथा आगामी कर्मके बंध योग्य परिणाम न करके, अपने परिणामोका विहार अपनी ही मर्यादामे सीमित रखता है, उसकी ये परिणतियाँ ही प्रतिक्रमण-प्रत्याख्यान-आलोचना स्वरूप है।

ज्ञानीकी भावना है कि मैं इस आत्मानुभवमे सदा काल बना रहूँ। अब कालका क्षणमात्र भी ऐसा न आवे, जिसमे मेरी आत्मानुभवन रूप उपयोग की यह धारा विचलित हो।

जिसे अपने ज्ञानस्वरूप आत्माके अनुभवका आनन्द आ गया, वह उस आनन्दमे ही तृप्त है। संसारके विषय सुखका आनन्द अतृप्तिकारक है। उसमे सदा परिवर्तनकी आकांक्षा बनी रहती है। कुछ नया-नया विषय चाहता है, अतः वर्तमानसे अतृप्त हो, भावी कालमे नए विषयोकी आकांक्षा करता है। ज्ञानी जिस आत्मानुभवके आनन्दको प्राप्त हुआ है, वह उसी दशामे सदा रहना चाहता है, उससे हटना नहीं चाहता। वह पूर्णतृप्त है। विशालम्बन और आत्मात्मबलके सुखमे यही महान् अन्तर है ॥२३१॥

उक्त अर्थका पुनः समर्थन करते हैं—

यः पूर्वभावकृतकर्मविषद्रुमाणां

भुङ्क्ते फलानि न क्षलु स्वत एव तृप्तः ।

आपातकालरमणीयमुवर्करम्यं

निष्कर्मशर्मसयमेति दशान्तरं सः ॥२३२॥

अन्वयार्थ—(यः) जो ज्ञानी जीव (पूर्वभावकृतकर्मविषद्रुमाणाम्) पूर्व कालमे किए अपने विभावोके फलस्वरूप उत्पन्न जो कर्म रूपी विषके वृक्ष, उनके (फलानि) विष फलोको (न भुङ्क्ते) नहीं भोगता (सः क्षलु स्वत एव तृप्तः) वह अपने स्वरूपमे स्वयं तृप्त है—संतुष्ट है। यह ज्ञानी (आपातकालरमणीयम्) वर्तमान अनुभवके कालमे भी अत्यन्त आनन्द दायक, तथा (उवर्करम्यम्) भावी अनन्त काल तक भी रमणीय, ऐसे (निष्कर्मशर्मसयम्) कर्मकी कालिमासे रहित सुख स्वरूप (दशान्तरम् एति) संसार दशासे भिन्न, दशाको प्राप्त होता है, अथवा निष्कर्म, मन, वचन, कायकी क्रियाओंसे रहित, आत्मोत्थ सुख स्वरूप मोक्षको प्राप्त होता है ॥२३२॥

भावार्थ—संसारो जीवोको, पूर्वकृत विभाव भावोंके कारण, नाना प्रकारके पुण्य-पापादि रूप, ज्ञानावरणादि आठ कर्मोका बंध प्राप्त हुआ है। इनका जब उदय आता है तब यह जीव अज्ञान-मोह-राग-द्वेष रूप, तथा सुख-दुःखादि स्वरूप परिणमन करता है। ये सब विभाव जीवके कर्म बधनको पुनः दृढ़ करते हैं। इसी प्रकार इन विष वृक्षोके विष फलोको यह जीव सदासे भोगता आ रहा है। कभी संयोगसे पुण्यका उदय हुआ, और उसमे कुछ साता पाई, तो पंचेन्द्रियोंके विषय भोगोमे उन्मत्त होकर, उन्हीमे सुखानुभव करता है। नित नए-नए साधन मिलता है, फिर भी तृप्त नहीं होता। प्रत्युत् उसकी यह अतृप्ति ही वस्तुतः दुःख रूप है। सुख तो तृप्ति या सन्तोषका नाम है। जहाँ प्यास बनी रहे, सन्तोष न हो, वहाँ तो व्याकुलता हो रहती है। अतः वह सुख नहीं दुःखका ही एक प्रकार है।

विषयभोग तत्काल तो रमणीय दिखते हैं, पर उनका भविष्य दुःखोत्पादक है। जैसे दाढ़का रोगी जब दाढ़ खुजाता है तब उसे बहुत आनन्द आता है, पर उसका वह आनन्द ही उसके रोगके

बहनेका कारण है। इसलिए वस्तुतः वह आनन्द वर्तमान कालमें रमणीय होनेपर भी, उत्तर कालमें दुःखदायक होनेसे रमणीय नहीं है।

अथवा जैसे विष मिश्रित मिष्टान्न तत्काल खानेमें अच्छे लगते हैं, पर उत्तर कालमें मरणके हेतु हैं, अतः हानिकारक हैं। इसी प्रकार पञ्चेन्द्रियोंके विषय भोगो या क्रोधादि कषाय-भावोका आलबन करनेवाला जीव, तत्काल तो अपनेको आनन्दित मानता है, पर उस आनन्दके फलस्वरूप जो पापका सञ्चय हो जाता है, उसका फल आगामी कालमें अति भयंकर और कष्ट-दायक होता है। आत्मोत्थ सुख तत्काल भी आनन्द दायक है—तृप्तिकारक है—और उसका उत्तर फल भी केवलज्ञानकी प्राप्ति है।

शुभ-अशुभ परिणाम जहाँ ससारमें बंध स्वरूप होनेके कारण, दुःख रूप ही हैं, और दुःखोत्पादक हैं, वहाँ शुभाशुभसे भिन्न शुद्धोपयोगके परिणाम, आगामी बंधन करानेसे सुखदायक हैं। शुद्धोपयोग ही केवलज्ञानके उत्पन्न होनेका मूल कारण है। मध्यमदर्शन, ज्ञान, चरित्र, तीनोंकी एकता मोक्षमार्ग है। तीनोंमें उपयोगकी विशुद्धता ही मूल है। अतः ज्ञानी सदा काल उसकी हो बाछा करता है ॥२३२॥

ज्ञानचेतनामें नृत्य करनेवाला जीव प्रशमरसमें निमग्न हो जाता है, ऐसा कथन करते हैं—

अत्यन्तं भावयित्वा विरतिमधिरतं कर्मणस्तत्फलाच्च

प्रस्पष्टं नाटयित्वा प्रलयनमखिलाज्ञानसञ्चेतनायाः ॥

पूर्णं कृत्वा स्वभावं स्वरसपरिगतं ज्ञानसञ्चेतनां स्वां ।

सानन्दं नाटयन्तः प्रशमरसमितः सर्वकालं पिबन्तु ॥२३३॥

अन्वयार्थ—(कर्मणः तत्फलात् च) ज्ञानावरणादि कर्मबंध योग्य परिणामोंसे तथा उनके फल स्वरूप अज्ञान-सुख-दुःखादिके (विरतिम्) आत्माके पृथक् पनेको (अधिरतम् भावयित्वा) निरन्तर भावना करके, तथा (अखिलाज्ञानसञ्चेतनायाः) इन्हीं विकारभावों स्वरूप, व सुख दुःखादि रूप उपयोगकी जो वृत्ति, वही हुई अज्ञान चेतना,—अर्थात् कर्म-कर्मफल चेतना, उसके (प्रलयनम्) विनाशको (प्रस्पष्टं नाटयित्वा) स्पष्ट रूपसे प्रकट करके, साथ ही (स्वरसपरिगतं स्वभावं) अपने आत्मरससे परिपूर्ण अपने ज्ञान स्वभावको, (पूर्णं कृत्वा) पूर्ण स्वरूपको प्रकट करके (स्वां ज्ञान सञ्चेतनां) अपनी सुविगुह्य ज्ञान सचेतनाको (सानन्दम् नाटयन्तः) आनन्दसे नृत्य कराते हुए (इत प्रशमरसम्) ज्ञानीजन अब शान्त रसको अथवा साम्यभाव रूपी परमामृतको (सर्वकालम्) अनन्तकाल तक (पिबन्तु) पिएँ ॥२३३॥

भावार्थ—जिन जीवोंने अपने विभाव भावरूप कर्म चेतनाका, तथा पूर्वकृत इन विभावोंके फल स्वरूप सुखदुःखादि रूप कर्म फल चेतनाका, नाश करनेकी सतत भावना की है, और इस भावनाके बलसे ही कर्म चेतना, व कर्म फल चेतनाको, जिसे-एक अज्ञान चेतना ही कहना चाहिए, उसको प्रलय कर दिया है, उन्होंने ही अपने आत्मानुभव रूप स्वसत्वेदन ज्ञानके बलसे, अपने केवलज्ञान स्वभाव-पर्याय की प्राप्ति की है। वे ही अपनी ज्ञान चेतनाको पूर्ण प्राप्त कर, आनन्दसे मुक्तावस्थामें साम्यामृतका सदा काल रसपान करते हैं।

(४२१) प्रश्न—‘कर्म व उसके फलसे मेरी आत्मा भिन्न है’ ऐसी भावना करनेमात्रसे क्या अज्ञान चेत। मिट जाती है ?

समाधान—ऐसा नहीं है। भावना मात्रसे कार्य नहीं होता, कुछ और भी करना होता है, वह उत्तरार्धमें बताया गया है, कि अपने आत्मरसमें भरे हुए स्वभावको पूर्ण करके, जो सानन्द नृत्य करता है, वह सदा साम्यामृतको प्राप्त करता है।

(४२२) प्रश्न—इसका तात्पर्य यह हुआ कि भावना करनेवाला अपनेमें केवलज्ञान प्रकट करे। कैसे प्रकट करे ऐसा कुछ तो बताया नहीं।

समाधान—ज्ञान चेतना रूप परिणमन करना—कर्म व कर्मफलरूप न परिणमन करना यही उपाय केवल ज्ञान, स्थिर ज्ञान, शास्वत ज्ञान, अचल ज्ञान, प्राप्त करनेका है।

(४२३) प्रश्न—क्या हर एक व्यक्ति स्वयं स्वेच्छासे ऐसा कर सकता है ? यदि कर सकता होता तो क्यों अज्ञानो रहता, सब केवली ही बन जाते ?

समाधान—मिथ्यात्व परिणामके कालमें उक्त तत्त्वपर श्रद्धान ही नहीं होता—जिनागमके उपदेश बिना इस पद्धतिका ज्ञान ही नहीं होता—बिना श्रद्धान ज्ञानके सयम नहीं होता। जिस जीवके मिथ्याभाव दूर हुआ, उसे आत्मदर्शन हुआ, अर्थात् अपने विशुद्ध स्वरूपका भान हुआ। जिमें ऐसा भान हुआ वही इस स्वसवेदन ज्ञानके बलसे—अज्ञान चेतनाको दूर करनेमें समर्थ होता है।

(४२४) प्रश्न—क्या कर्मका उदय सम्यग्दृष्टि आत्मानुभव करनेवाले जीवको नहीं आता ? उसका फल उसे नहीं भोगना पड़ता ? ऐसा तो नहीं है। भगवान् पार्श्वनाथ जैसे तीर्थंकर महा-पुरुषोको भी पूर्व कर्मका फल भोगना पड़ा। तब सम्यग्दृष्टि जीव कर्मफल चेतनासे भिन्न है, अर्थात् “फल न भुंक्ते” फल नहीं भोगता, यह बात विरुद्ध प्रतीत होती है ?

समाधान—कर्मोदयसे ही जीव ससारी है, ऐसा व्यवहारनयसे कथन है। परमार्थमें कर्मोदयके निमित्तसे जीवके परिणाम, जो अज्ञान, मोह, रागादिरूप परिणमते हैं, इस कारण जीव ससारी है। सभी ससारी प्राणियोंके कर्मोदय आता है, और उन्हें इसका फल भी भोगना पड़ता है। तथापि सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टिके फल भोगनेको क्रियामें अन्तर है। मिथ्यादृष्टि आत्म-स्वभावको नहीं जानता, अतः शरीरादिमें अपना रूप देख, उसके नाशमें अपने नाशकी मिथ्या कल्पना करता है, अतः अत्यन्त दुखी, सक्लेश परिणामो होता है। यही अज्ञान भाव या अज्ञान चेतना है।

सम्यग्दृष्टि जीवको उदयागत कर्मके उदयके निमित्तके रहते हुए भी, आत्मदर्शी होनेसे, मेरा स्वरूप क्या है, इसका उसे भान है। अतः शरीरादिके नाशमें वह अपना नाश नहीं देखता। अपने अचल अविनाशी स्वभावका ज्ञाता द्रष्टा होनेसे सक्लेश परिणाम नहीं करता।

भगवान् पार्श्वनाथको उपसर्ग हुआ, यह उनके पूर्व कृत कर्मोदयसे ही था, इसमें सन्देह नहीं है। उन्हें भी उस कर्मके उदयमें ऐसी विपत्ति आई, तथापि वे उस कर्मके फल रूप, सुख-दुःख रूप, नहीं परिणमे, अर्थात् उन्होंने उसे दुःख नहीं माना। उन्होंने अपना ज्ञानापयोग शरीर व उसकी अवस्थाओंसे हटाया, उपसर्गसे हटाया, उपसर्ग करनेवालेसे हटाया। उपयोग अपने आत्म

स्वरूपके अनुभवनामे लगाया, उसीमे दृढ़ किया। इससे अन्यत्र उपयोग नहीं गया। फल स्वरूप यह कहना चाहिए कि कर्मके फलको स्वीकार नहीं किया। इसे ही कर्मके फलका न भोगना कहते हैं। इससे आत्मानुभूतिकी स्थिरता रही तो समस्त धातिया कर्म नष्ट होकर भगवान्‌को केवलज्ञान उत्पन्न हुआ। यही मार्ग अमृतचन्द्राचार्यने उक्त कलशोमे बताया है।

(४२५) प्रश्न—भगवान् पार्श्वनाथ तो तीर्थंकर थे, उनकी आत्मा समुन्नत थी। वे ऐसा कर सके। पर सामान्य सम्यग्दृष्टि जन भी क्या कर्मसे तथा कर्मके फलसे भिन्न ज्ञान चेतना स्वरूप हो सकते हैं ?

समाधान—सम्यग्दृष्टि वस्तु स्वभावका वेत्ता है। अतः कर्मोदयकी अवस्थामे वह आत्म स्वभाव, व कर्मस्वभावमे, भेद जानता है। अतः कर्मोदय जन्य अवस्था हो, तो भी अपनेको उससे पृथक् अनुभव करनेके कारण उसका स्वामित्व नहीं करता। स्वामी ही फल भोगता है। जो जिस वस्तुका स्वामी नहीं है, वह उस वस्तुका फल नहीं भोगता। जैसे किराएके मकानमे रहनेवाला व्यक्ति, उस मकानका स्वामित्व नहीं करता, अतः उस मकानकी हीनाधिक अवस्थामे हर्ष-विषाद नहीं करता। पर रहता उसी मकानमे है। यदि मकानकी छत खराब हो तो बरसातमे तकलीफ भी वह भोगता है, तथापि वह मकानका स्वामी न होनेसे अत्यन्त आकुलित नहीं होता। वह सोचता है, मकान खराब हो रहा है, इसकी विन्ता मकानका स्वामी करे मुझे क्या है? छोड़ दूँगा इस मकानको। किन्तु मकान मालिक ऐसी उपेक्षा नहीं कर सकता। यद्यपि उसे किराए-दारकी तरह तकलीफ नहीं है। तथापि मकान मेरा है, वह नष्ट हो रहा है, इसकी आकुलतासे वह अत्यन्त दुःखी है।

इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जानता है कि शरीर भिन्न है—कर्म भिन्न है—उसका उदय उसकी अवस्था है। मेरा स्वरूप उससे सर्वथा भिन्न है। उदय कालमे, सयोग-वियोगमे, हर्ष-विषादके कारण आते है, पर वे मुझसे भिन्न हैं। मेरी सत्तासे भिन्न हैं। मेरे गुणोंसे तथा मेरी पर्यायसे भिन्न है। मैं मेरे द्रव्य-गुण-पर्यायका ही स्वामी हूँ। शरीरादि पर द्रव्य, कर्म तथा उसकी उदयादि अवस्थाएँ, मेरेमे नहीं हैं अतः कष्ट पाकर भी वह विचलित नहीं होता। वह उन सबका स्वामित्व नहीं करता। स्वामी बने तो भोक्ता हो। “स्वामी मैं नहीं हूँ” ऐसी दृढ़ श्रद्धाके कारण शरीरादिके नाशमे अपना नाश नहीं देखता, अतः भोगते हुए भी “नहीं भोगता” ऐसा कहा जाना चाहिए ॥२३३॥

इसीका प्रकारान्तरे समर्थन करते हैं—

इतः पदार्थप्रथनावगुण्ठनाद् बिना कृतेरेकमनाकुलं ज्वलत् ।

समस्तवस्तुव्यतिरेकनिश्चयात् विवेचित ज्ञानमिहावतिष्ठते ॥२३४॥

अन्वयार्थ—(इतः पदार्थप्रथनावगुण्ठनाद् कृतेः बिना) नाना प्रकारके पदार्थोंके प्रसारका जो आश्रय, याने ज्ञान, उसके रहते हुए भी उसके कर्तृत्वसे रहित अथवा आकृतिसे रहित, (समस्तवस्तुव्यतिरेकनिश्चयात् विवेचितम्) समस्त पदार्थोंकी पारमार्थिक भिन्नताके निर्णयसे-भिन्न स्वरूप निर्णीत हुआ (एक ज्वलत् अनाकुलम्) स्वभावसे एक रूप, आकुलता रहित, उदीयमान (ज्ञानं इह अवतिष्ठते) ज्ञान इस आत्मामे अवस्थित है ॥२३४॥

माहार्थ—रागादिकी भूमिकाके बिना भी, ज्ञान-ज्ञेयका सहज सम्बन्ध होनेसे, ज्ञेयके निमित्तसे ज्ञानमें विकल्प होते हैं। ज्ञानो जब समस्त वस्तुओंसे भिन्न, अपने स्वभावका अनुभवन करता है तो उसका उपयोग विकल्पोसे दूर हो जाता है। पदार्थोंकी आकृतियों रूप ज्ञानका परिणमन नहीं होता। उस समय—गुरुसे, शास्त्रसे, वचनोसे, अग्रहन्त परमेष्ठोसे, सिद्ध परमात्मा से भी मैं भिन्न हूँ, ऐसा निर्णय करनेसे, उसका प्रकाशमान ज्ञान अब अपने में ही एक रूपमें है। पर पदार्थोंसे ज्ञेय रूपसे भी उस कालमें सम्बन्ध टूट गया। ज्ञान ज्ञेयके भी विकल्प दूर हुए। अतः निराकुल—निर्विकल्प—एक ज्ञान, जिसे ध्यान भी कहा जा सकता है, आत्मामें अवस्थित होता है। यही केवल ज्ञानोत्पादक बीज है ॥२३४॥

आत्मतत्त्व तथा उससे अभिन्न बोध, अन्य सर्व पदार्थोंसे—उनके गुणोंसे—उनकी पर्यायोंसे—पृथक् भूत स्थित हुआ ऐसा दिखाते हैं—

अन्येभ्योव्यतिरिक्तमात्मनियतं बिभ्रत्पृथक्वस्तुता—

मादानोज्ज्वलशून्यमेतदमलं ज्ञानं तथावस्थितम् ।

मध्याद्यन्तविभागमुक्तसहजस्फारप्रभाभासुरः

शुद्धज्ञानघनो यथास्य महिमा नित्योदितस्तिष्ठति ॥२३५॥

अन्वयार्थ—(एतत् ज्ञानम्) यह विशुद्ध ज्ञान (अन्येभ्यो व्यतिरिक्तम्) अन्य सम्पूर्ण पदार्थोंसे पृथक् है। (पृथक् वस्तुता बिभ्रत्) उसकी स्वतन्त्र वस्तुता है, उसे धारता हुआ (आत्मनियतम्) केवल आत्म तत्त्वमें ही मुनिचिह्न है, (मादानोज्ज्वलशून्यम्) परके ग्रहण-त्यागसे भिन्न, (अमलं) दोष रहित, (तथावस्थितम्) ऐसा स्वरूप उसका प्रगट हुआ। (मध्याद्यन्तविभागमुक्त) आदि, मध्य, अन्तसे रहित अनाद्यनन्त, (सहजस्फारप्रभाभासुर) अपनी स्वाभाविक विस्तृत ज्योतिसे प्रकाशमान (शुद्धज्ञानघनः) शुद्ध ज्ञानमय है। (यथा अस्य महिमा) ऐसी महिमा (नित्योदितः तिष्ठति) नित्य ही उदय रूपसे रहती है ॥२३५॥

माहार्थ—आत्माका लक्षण “उपयोगो लक्षणम्” इस सूत्रके अनुसार ‘उपयोग’ ही है। लक्षण वह है जो लक्ष्यमें ही रहे—लक्ष्यके बाहिर न रहे। आत्माका यह उपयोग लक्षण—आत्मामें ही नियत है, सम्पूर्ण आत्माओंमें पाया जाता है। अतः अव्याप्ति दोषसे युक्त नहीं है। जो लक्षण सम्पूर्ण लक्ष्यमें न आवे वह अव्याप्ति दोषसे संयुक्त माना जाता है। आत्माके इस लक्षणमें यह दोष नहीं है।

ज्ञान अन्योसे भिन्न है। अपनी पृथक् वस्तुता रखता है, अतः आत्म भिन्न पदार्थोंमें न पाये जानेसे, वह अतिव्याप्ति दोषोंसे भी रहित है। अतिव्याप्ति दोष वहाँ होता है—जहाँ लक्षण अलक्ष्य-भूत पदार्थोंमें भी पाया जाय। ज्ञान अपनी वस्तुताको रखता है। परको ग्रहण नहीं करता। अपने स्वरूपका त्याग नहीं करता, अतः असम्भव दोषसे भी रहित है। जो लक्षण परमें चला जाय और अपने लक्ष्यमें न रहे वह असम्भव लक्षण है। यदि ज्ञान आत्माको छोड़कर अन्य पदार्थको ग्रहण करता, अर्थात् लक्ष्यको छोड़ अलक्ष्यको पकड़ लेता, अथवा अपने स्वयंके स्वरूपको त्याग देता तो वह आत्माका असम्भव दोष युक्त लक्षण कहलाता। पर ऐसा नहीं है, अतः उसमें असम्भव दोष भी नहीं है। इस तरह अव्याप्ति-अतिव्याप्ति-असम्भव तीनों प्रकारके दोषोंसे रहित, यह ज्ञान ही आत्माका सम्पूर्ण लक्षण है।

आत्माका यह ज्ञान लक्षण अनादिसे अनन्तकाल रहता है। ऐसा नहीं है कि आत्मा पहिले ज्ञानस्वरूप नहीं था—किसी काल विशेषमें उसमें ज्ञानकी उत्पत्ति हुई हो। अतः ज्ञान अनुत्पन्न होनेसे सदाकालसे ही आत्मामें है। उसका कभी नाश हो जाय—आत्मा ज्ञान रहित हो जाय ऐसा भी नहीं है, अतः ज्ञान अनन्त है। जिसका आदि और अन्त नहीं है, उसका मध्यका स्थान भी नहीं है, क्योंकि आदि और अन्त नापने पर ही, मध्य कहाँ है, इसका निर्णय किया जाता है। जैसे छ फुटकी लकड़ी हो तो तीन फुट पर उसका मध्य निश्चित होता है, क्योंकि उसका आदि और अन्त है। अतः अनादि अनन्त होनेसे आत्माके ज्ञानका कोई मध्य नहीं है। वह तो सदा है—सभी कालावलियाँ उसके भीतर अन्तर्गमित हैं। अतः अपनी सहज, विस्तृत, ज्ञायकपनेकी ज्योतिसे प्रकाशमान, एकमात्र ज्ञानभाव ही इस प्रकारसे अवस्थित हुआ जो अब सदा काल नित्य उदयरूप विद्यमान है। ऐसी उसकी महिमा है ॥२३५॥

सम्पूर्ण आत्मशक्तिका अपनेमें ही समेट लेना कृतकृत्यपना है ऐसा कहते हैं—

उन्मुक्तमुन्मोध्यमशेषतस्तत् तद्यात्मावेयमशेषतस्तत् ।

यदात्मनः संहृतसर्वशक्तेः पूर्णस्य संधारणमात्मनोह ॥२३६॥

अन्वयार्थ—(संहृतसर्वशक्तेः पूर्णस्य आत्मनः) जिसने अपनी सम्पूर्ण शक्तियाँ अपनेमें ही समेट ली हैं, ऐसी सम्पूर्ण आत्माका (इह आत्मनि) इस अपने आत्मामें ही (यत् संधारणम्) पूर्ण रूपमें एकाग्रताके रूपमें धारण हुआ अतः (तत् उन्मोध्यम् उन्मुक्तं) वह जो छोड़ने योग्य था वह छूट गया (तथा यत् आवेयं) जो पाने लायक था। (तत् अवशेषतः आत्मम्) वह सम्पूर्ण रूपमें पालिया। कुछ करना शेष नहीं रहा ॥२३६॥

भावार्थ—लौकिक जन मसारमें जो जो काम करते हैं, उसका दो रूपमें ही विभाजन किया जा सकता है। वह है ग्रहण और विसर्ग, अर्थात् लेना व छोड़ना। जो प्रयोजनभूत है उसे प्रयत्न करके प्राप्त करते हैं, और जो अप्रयोजनभूत या अनिष्टकारक है उसे छोड़ देते हैं।

इसी प्रकार ज्ञानस्वरूप आत्मा भी जब विभाव भावरूप परिणमन करने वाली, अपनी अनन्त शक्तियोंको—जो दोषरूप कही जाती थी—परपदार्थोंसे हटाकर—उन्हें केवल आत्मनिष्ठ बनाता है, अर्थात् सर्वशक्तियाँ जो पराश्रयसे प्रवृत्त हो रही थी, उन्हें उन आश्रयोंसे हटा लेता है, उन्हें केवल अपनेमें सीमित कर लेता है, तब उसके दोनों कार्य एक साथ दिखाई देते हैं। उसके समस्त विभाव दूर हो जाते हैं—सो त्यागने योग्यका स्वयं त्याग हो गया, और अपने गुण जो उपादेय थे—वे स्वयं गृहीत हो चुके। ऐसा केवलज्ञान प्रकट होने पर अब उसे कुछ करना शेष नहीं रह्ता, सभी कार्य सिद्ध हुए। यही उसका कृतकृत्यपना है ॥२३६॥

ज्ञानीके देह नहीं है यह सिद्ध करते हैं—

व्यतिरिक्तं परब्रह्मावेवं ज्ञानमवस्थितम् ।

कथमाहारकं तस्याद् येन बेहोऽस्य शङ्क्यते ॥२३७॥

अन्वयार्थ—(एवं) इस प्रकार (परब्रह्मात्) समस्त परब्रह्मोंसे (व्यतिरिक्तम्) सर्वथा भिन्न (ज्ञानं अवस्थितम्) ज्ञानको स्थिति सिद्ध हुई। तब (आहारकं तत् कथं स्यात्) वह ज्ञान, कर्म,

नोकर्मरूप, परद्रव्यका आहारक कैसे है ? (येन अस्य बेह शङ्क्यते) जिससे ऐसी शकाकी जाय कि जानीके देह है ॥२३७॥

भाषार्थ—ज्ञानका स्वरूप पदार्थको जानना मात्र है। वह केवल आत्मनिष्ठ है, क्योंकि वही आत्माका गुण है और वही उसका असाधारण लक्षण है। ज्ञान आत्मासे भिन्न अपना स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रखता। इसी प्रकार आत्मा भी ज्ञानसे भिन्न अपना स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रखता। दोनोंमे गुण-गुणीपनेका सबध है। गुण-गुणो कभी पृथक् नहीं हो सकते, उनकी एक ही सत्ता है। यदि पृथक्-पृथक् सत्ता वाले होते तो कभी न कभी उनका संयोग भग्न होकर, वे पृथक्-पृथक् हो जाते। भिन्न-भिन्न सत्तावालोंमे ही संयोगकी भिन्नता होने पर पृथक् वस्तुता प्राप्त होती है।

जैसे आत्मा पर द्रव्योसे भिन्न स्वरूप, और भिन्न सत्तावाली वस्तु है, उसी तरह ज्ञान-गुण भी आत्मासे सर्वथा अभिन्न सत्तावाला होनेके कारण अन्य सर्वद्रव्योसे सर्वथा भिन्न है। वह परद्रव्यका ग्रहण ही नहीं करता—क्योंकि परद्रव्यका किसी दूसरे द्रव्यमे प्रवेश स्वभावसे ही निषिद्ध है—असंभव है। ऐसी स्थितिमे पौद्गलिक देहका ग्रहण और त्याग भी, ज्ञानके या जानीके नहीं होता। देह जब होनेसे, ज्ञान या ज्ञान स्वभावो आत्मा उसे ग्रहण नहीं करता। क्योंकि यह देह पुद्गल द्रव्यकी है अतः ज्ञानकी वह हो ही नहीं सकती ॥२३७॥

इस कथनसे जो फलित होता है इसे आगामी कलशमे बताते हैं—

एषं ज्ञानस्य शुद्धस्य बेह एव न विद्यते ।

ततो बेहमयं ज्ञातुर्न लिङ्गं मोक्षकारणम् ॥२३८॥

अन्वयार्थ—(एष) उक्त प्रकारके कथनसे यह बात स्वयं सिद्ध है कि (शुद्धस्य ज्ञानस्य) शुद्ध ज्ञानके या शुद्ध ज्ञानमय आत्माके निश्चयसे (बेह एष न विद्यते) देह ही नहीं है। (तत) इसलिए यह भी स्वयं सिद्ध है कि (बेहमयं लिङ्गम्) देहके बाह्य वेष देहके ही होते हैं अतः वे वेष देहात्मक होनेसे (ज्ञातु मोक्षकारणम् न) ज्ञाताके लिये मोक्षके कारण नहीं हैं ॥२३८॥

भाषार्थ—यहाँ आचार्य यह बात सिद्ध कर रहे हैं कि मूर्तिस्वका बाह्य नग्न वेष देहाश्रित है। ज्ञानस्वरूपी आत्मा तो ज्ञानशरीरी ही है, अर्थात् ज्ञान ही उसको देह है। वह उसका आन्तरिक गुण होनेसे—बाह्य वेषसे उसका सबध नहीं है। यदि ज्ञानके देह होती तो वह बाह्य वेष भी मोक्षका कारण होता। परन्तु ज्ञान तो परद्रव्यका आहारक ही नहीं है, उसे ग्रहण ही नहीं करता, तब सिद्ध है कि—ज्ञानके देह नहीं हैं—बाह्य वेष देहाश्रित है। अतः देहाश्रित वेष मोक्षका कारण नहीं है, एकमात्र ज्ञानभाव ही मोक्षका कारण है।

(४२६) प्रश्न—सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य ये तीन मोक्षके मार्ग कहे गये हैं, न कि ज्ञानमात्र। तब यहाँ ज्ञानको ही मोक्षका कारण कैसे कहा ?

समाधान—आगम ज्ञान या आगमोक्त तत्त्वज्ञानकी दृढ़ प्रतीतिको सम्यग्दर्शन कहते हैं। अतः सम्यग्दर्शन ज्ञानरूप ही है। सम्यग्ज्ञान—स्वयं ज्ञानरूप है। अपने ज्ञान स्वरूपमे तल्लीन रहना, परका, रागादिका संपर्क छोड़ देना, चारित्र्य है। इस प्रकार तीनों ज्ञान स्वरूपसे भिन्न नहीं हैं, वे एक ज्ञान स्वरूपसे अभिन्न होनेसे ज्ञानात्मक ही हैं। स्वरूपाश्रित ज्ञान ही मोक्षका कारण है,

यह स्वयं मित्र है। सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र, इन तीनोंसे अभेद रूप परिणत आत्माको ही यहाँ ज्ञान शब्दसे कहा गया है ॥२३८॥

भेद दृष्टिसे सम्यग्दर्शन-ज्ञान चारित्र तीनों मोक्षमार्ग कहे जाते हैं, तथापि वे एक ज्ञानस्वरूप ही हैं, अतएव मोक्षमार्ग एक ही है ऐसा कहते हैं—

एक एव सदा सेव्यो मोक्षमार्गो मुमुक्षुणा ॥२३९॥

अन्वयार्थ—(दर्शन-ज्ञान-चारित्रत्रयात्मा) दर्शन ज्ञान और चारित्र ही है स्वरूप जिसका, ऐसा एक विशुद्ध ज्ञान ही (आत्मनः तत्त्वम्) आत्म तत्त्व है। (तत् तु एक एव मोक्षमार्गः) वह जिनोक्त एक ही मोक्षका मार्ग (मुमुक्षुणा सदा सेव्यः) मोक्षाभिलाषी जनोको सदा सेवनीय है, अन्य नहीं ॥२३९॥

भाषार्थ—यद्यपि व्यवहार नयसे आगमोक्त-जीव-अजीव-आस्रव-बन्ध-सवर-निर्जरा-मोक्ष इन सात तत्त्वोका श्रद्धान सम्यग्दर्शन है। अथवा इन सात तत्त्वोके स्वरूपका प्रतिपादन करने वाले तीर्थंकर अर्हद्बोध, तथा उनके उपदेशात्मक आगम और आगमोपदेशका आचरण करने वाले गुणजन, इन तीनोंका श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है। तथापि समस्त पर द्रव्योसे भिन्न केवल शुद्धात्मा की रुचि और प्रतीति तथा तद्रूप स्थानुभूति ही परमार्थसे सम्यग्दर्शन है,—परमार्थसे स्वज्ञान ही सम्यग्ज्ञान है, क्योंकि वही शास्त्रज्ञानका फल है। इसी प्रकार—आत्मस्वरूपमे लीनता अर्थात् अपने स्वरूपमें ही आचरण वही सम्यक् चारित्र है।

आत्मा इन तीनोंसे अभिन्न है, वही आत्मतत्त्व है, वही एक मात्र मोक्षमार्ग है। अतः जो ससारके समस्त दुखोंसे—भव-भव परिभ्रमणसे छूटना चाहते हैं,—उन समस्त मोक्षाभिलाषियोंको, समस्त बाह्य पदार्थोंसे ममत्व हटाकर, रत्नत्रय स्वरूप आत्मा, जो यथार्थ मोक्षमार्ग है, उसका ही सेवन करना चाहिए। अर्थात् रत्नत्रय स्वरूप स्वयं बनना चाहिए। इसीको मोक्षमार्गका सेवन कहा जाता है ॥२३९॥

मोक्षका मार्ग एक ही है—

एको मोक्षपथो य एव नियतो बुद्धाग्निवृत्त्यात्मक-

स्तत्रैव स्थितिमेति यस्तमनिशं ध्यायेच्च त चेति ।

तस्मिन्नेव निरन्तरं विहरति द्रव्यान्तराण्यस्पृशन्

सोऽवश्यं समयस्य सारमच्चिराग्नित्योदयं विन्दति ॥२४०॥

अन्वयार्थ—(बुद्धाग्निवृत्त्यात्मकः) सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्र स्वरूप (यः एवः एकः नियतः मोक्षपथः) यह एक ही निश्चित मोक्षका मार्ग है (य तत्रैव स्थितिमेति) जो उसमें ही अपनी स्थिति रखते हैं, (अनिशं तं ध्यायेत्) निरन्तर उस शुद्धरत्नत्रयात्मक आत्माका ही ध्यान करते हैं (तं चेति) उसका ही बार-बार सचेतन करते हैं तथा (द्रव्यान्तराणि अस्पृशन् तस्मिन् एव विहरति) अन्य द्रव्योंको, तथा अन्य द्रव्योंके निमित्तसे उत्पन्न बिभाव भावरूप परिणतियोंको, स्पर्श नहीं करते, अर्थात् अनुभव नहीं करते तथा उस एक शुद्ध चैतन्यमें ही बिहार करते हैं।

अर्थात् तद्रूप ही परिणमित होते हैं। (स) वे पवित्रात्मा (नित्योदयं समयस्य सारम्) नित्य ही उन्नत स्वरूप या प्रकटरूप शुद्ध चैतन्यको (अधिरात् अवश्यं विवर्ति) गोघ्न ही नियमसे प्राप्त होते हैं—या अनुभव करते हैं, अर्थात् शुद्ध स्वरूप बन जाते हैं ॥२४०॥

भाषार्थ—आत्मा ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य स्वरूप है। रत्नत्रय स्वरूप आत्मा ही मोक्षका मार्ग है। यह एक ही मोक्षका मार्ग सुनिश्चित है, अन्य कोई मार्ग मोक्षका नहीं है। उस शुद्धचैतन्य स्वरूपमे जो सम्यग्दृष्टि जीव अपनेको स्थापित करते हैं,—उसका ही अनुभव करते हैं,—उसीका बार-बार चिन्तन—संस्मरण करते रहते हैं, तथा उसे छोड़ कर अन्य पदार्थोंका किंचित् भी स्पर्श नहीं करते, उनकी ओर अपना उपयोग नहीं ले जाते, एकाग्रतासे अपने शुद्ध चैतन्य स्वरूप आत्मा मे ही अपना उपयोग रखते हैं,—उसीमें रमते हैं, अन्य पदार्थोंके आधारपर होने वाले मोह, रागादि विभावो मे परिणमन नहीं करते,—ऐसे ध्यानी एकाग्रता मे आरूढ समयो सम्यग्दृष्टि जीव ही, शीघ्रतासे उसी अवमे, या तीसरे भवमे, आत्मविशुद्ध स्वरूप कैवल्यको, या मुक्तिपदको प्राप्त करते हैं ॥२४०॥

जो ऐसा नहीं करते वे कभी शुद्धचैतन्यको प्राप्त नहीं करते, ऐसा व्यतिरेक मुखसे कथन करते हैं—

ये त्वेन परिहृत्य संवृतिपथप्रस्थापितेनात्मना

लिङ्गे द्रव्यमये बहन्ति ममतां तत्त्वावबोधच्युताः ।

नित्योद्योतमखण्डमेकमतुलालोकं स्वभावप्रभा—

प्राग्भारं समयस्य सारममलं नाद्यापि पश्यन्ति ते ॥२४१॥

अन्वयार्थ—(ये तु एनं परिहृत्य) जो निश्चय रत्नत्रयात्मक मोक्षमार्गसे या तत्त्वस्वरूप अखण्ड चैतन्यको ओरसे दृष्टि हटाकर (संवृतिपथप्रस्थापितेन आत्मना) मात्र द्रव्यहारी मोक्षमार्गमे अपनेको स्थापित करके (तत्त्वावबोधच्युताः) आत्म स्वरूप तत्त्वके अनुभवन रूप बोधसे भ्रष्ट होकर (द्रव्यमये लिङ्गे) केवल शरीराश्रित नाना बाह्यवेषो मे ही (ममतां बहन्ति) ममत्वभाव करते है, (ते) वे जीव (नित्योद्योत) जिसका प्रकाश सदा काल उदयरूप है (अखण्डम्) जो किसीके द्वारा खण्डित नहीं होता (एकम्) जो अनुपम है (अतुलालोकं) जिसके आलोककी किसी प्रकाशमे तुलना नहीं की जा सकती (स्वभावप्रभाप्राग्भारं) जो अपनी स्वाभाविक प्रभाके भारसे भरा हुआ (अमल) अत्यन्त निर्मल है, ऐसे (समयस्य सारम्) विशुद्ध आत्मस्वरूप प्रकाशको (आद्यापि) इतना सब कुछ सुनने व समझनेके बाद भी (न पश्यन्ति) नहीं देख पाते हैं ॥२४१॥

भाषार्थ—जो सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य स्वरूप मोक्षमार्गको, तथा रत्नत्रयके अखण्ड पिंड स्वरूप विशुद्ध आत्माके अनुभवनको छोड़कर, तत्त्वबोधसे विमुख होकर, केवल देहाश्रित—दिगम्बरताके या श्रावकपदके बाह्यवेषको, या अन्य वेषरूपको या बाहिरी क्रियाओंके करने मात्रको ही मोक्षका मार्ग मानकर, केवल उसमें ही मगन हैं, शास्त्र सुनते है, पढ़ते है, दूसरों को समझाते हैं, बार-बार अध्यात्म ग्रन्थोंका पारायण करते हैं, उपरसे उग्र मासोपवासादि तप करते है,—ग्रीष्मादि-ऋतुओ मे तप्तपर्वतोपर, शीतऋतु मे बौड़े मैदानो मे, वर्षाऋतुमें वृषादितलपर स्थित होकर, सहन-शीलतासे नाना कष्ट सहते हैं, संक्लेश परिणाम नहीं करते, वे मन्दकषाय जन्य समस्त परिणामो

से पुण्यबध तो कर सकते हैं, पर अखण्ड चैतन्य आलोकके दर्शनके बिना मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकते ॥२४१॥

व्यवहार करते हुए परमार्थपर दृष्टि रखना चाहिए। व्यवहारमे ही विमूढ़ हो जानेपर परमार्थ दिखाई नहीं देता—

व्यवहारविमूढ़वृष्टयः परमार्थं कलयन्ति नो जनाः ।

तुषबोधविमृग्धबुद्धयः कलयन्तीह तुषं न तन्दुलम् ॥२४२॥

अन्वयार्थ—(व्यवहारविमूढ़वृष्टयः जना) जिनकी दृष्टि व्यवहारमे ही मोहित है, वे पुण्य (परमार्थ नो कलयन्ति) परमार्थ तत्त्वको स्वीकार नहीं करते अर्थात् विशुद्ध आत्म तत्त्वको नहीं अनुभव करते हैं। वे यथार्थतासे दूर हैं जैसे कि (तुषबोधविमृग्धबुद्धय) धानके ऊपरका छिलका प्राप्त करने मात्रसे मुग्ध, अर्थात् उसे प्राप्त करके ही जिनकी बुद्धि सन्तुष्ट है वे लोग (इह तुषं कलयन्ति) यहाँ तुष (छिलका) ही प्राप्त करते हैं (तन्दुलम् न कलयन्ति) चावलको वे प्राप्त नहीं कर पाते ॥२४२॥

भावार्थ—जैसे तन्दुल जो चावल, उसकी उपयोगिताको सुनकर कोई मनुष्य धान कूटता देखकर, धानके छिलको पर ही मोहित हो जाय, छिलका और चावलके भेदपर दृष्टि न डालें तो, उसे तुषकी ही प्राप्ति होगी। वह चावल न पा सकेगा—न उनका उपयोग कर सकेगा। लोग ऐसे व्यक्तिको मूढ़ ही कहेंगे। जैसे छिलका चावलोको पहिचानने व प्राप्त करनेका साधन मात्र था, स्वयं वह चावल नहीं था। इसी प्रकार व्यवहार तो परमार्थके समझनेका साधन था, वह स्वयं परमार्थ नहीं था। व्यवहारके आधार पर परमार्थको पहिचाननेसे, परमार्थ वस्तुकी प्राप्ति होती है, परन्तु जो बाह्य भेष मात्र बनाकर, अपनेको कृतकृत्य मान चुके हैं, वे कोरे भेषी तो रहेंगे—पर उस भेषको धारण करनेका जो मूल उद्देश्य था उस परमार्थ तत्त्वको प्राप्त नहीं होंगे।

बाह्य परिग्रहका त्याग अन्तरंग रागादिके त्यागके लिए था। जो व्यक्ति अन्तरंग रागादि त्यागकर आत्म सिद्धि करना चाहते हैं,—उनको बाह्य परिग्रह, जो रागादिका नोकर्म है, उसका त्याग करना चाहिए। जिस प्रकार कषाय कर्मका उदय जीवके विकारका हेतु है, उसी प्रकार नोकर्म जो शरीरादि तथा तत्साधनभूत अन्य बाह्य भोगोपभोगके साधन, सभी कर्मके उदयमे सहायक होनेसे रागादि विकारोके निमित्त हैं। यद्यपि ये रागादिके कर्त्ता नहीं हैं, पर रागादि उत्पन्न होनेमे निमित्त है। अतः इन बाह्य साधनोका भी त्याग, जो बाह्य व्यवहार क्रिया है,—वह भी नितान्त आवश्यक है। तथापि जो लोग केवल इनके परित्यागमे ही सन्तुष्ट हैं, और पारमार्थिक तत्त्वकी प्राप्ति या अनुगमनकी ओर जिनका ध्यान नहीं है, वे अन्तरंग विकारोके त्याग को प्राप्त नहीं होते। उन्हें निश्चय रत्नत्रयकी प्राप्ति नहीं होती ॥२४२॥

द्रव्यलिंगके ममत्वमे तत्त्वका दर्शन ही नहीं होता, ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

द्रव्यलिङ्गमभकारमीलितैर्वक्ष्यते समयसार एव न ।

द्रव्यलिङ्गमिह यत्किलान्यतो ज्ञानभेकमिदमेव हि स्वतः ॥२४३॥

अव्ययार्थ—(द्रव्यलिङ्गमकारमोलिते) बाह्यलिङ्ग जो केवल शरीराश्रित है उसमे ही जिन्हे ममत्व है, उस ममत्व परिणामके कारण त्रिनके अन्तःचक्षु निमोलित हैं, उनको (समयसार एव न बुझ्यते) अपना विशुद्ध आत्म तत्त्व ही नहीं दिखाई देता है। (यत् किल इह द्रव्यलिङ्गम्) क्योंकि यह द्रव्यलिङ्ग (किल अव्यय) निश्चयसे पुद्गल द्रव्य, शरीर आदिके कारण है, या तत्स्वरूप है (एकम् इवम् ज्ञान एव तु स्वतः) यह एकमात्र ज्ञान ही है जो स्वतः होता है, परसे नहीं होता ॥२४३॥

भाषार्थ—मोक्षमार्गिके दो लिङ्ग हैं—गृही लिङ्ग तथा अनगारलिङ्ग। सागर धर्मको पालन करने वाले मनुष्य प्रथम प्रतिमासे ग्यारहवीं प्रतिमा तकके होते हैं। इनमे दशम प्रतिमा तक तो कोई बाह्य लिङ्ग (वेष) नियत नहीं है, पर ग्यारहवीं प्रतिमामे क्षुल्लक व ऐलक ये दो भेद पाये जाते हैं।

एक कोपीन व खण्ड वस्त्र धारण करना क्षुल्लकका वेष (बाह्यचिह्न) है, तथा कोपीनमात्र ऐलक का चिह्न है। क्षुल्लिकायें, आयिकायें ऐसे दो भेद भी स्त्री पर्याय गत व्रतियोम पाये जाते हैं। एक वस्त्र तथा सोलह हाथको एक साड़ी रखना क्षुल्लिकाका वेष है, तथा वस्त्र न रखकर मात्र एक सफेद साड़ी रखना आयिकाका बाह्य चिह्न है। इस तरह सागर व्रतोंके उक्त बाह्य चिह्न कहे गये हैं। अनगार अर्थात् महाव्रती साधुका वेष दिगम्बर है। शरीरपर तो वस्त्राभूषणोंका अभाव (त्याग) है ही, किन्तु धन धान्यादि दस प्रकारके अन्य परिग्रह भी वे नहीं रखते, अतः साधुका बाह्य चिह्न दिगम्बरत्व है। तथा जीवरक्षार्थं गृहीत पिच्छिका तथा शोचोपकरण भी उनके बाह्य चिह्न हैं।

बाह्य वेष तो जैनोके अन्य भेद स्वताम्बरोसे भी दो-तीन प्रकारके पाये जाते हैं। जेनेतरोमे भी अनेक प्रकारके वेष पाये जाते हैं। अन्य मिथ्यादृष्टि जिस प्रकार वेषोमे ममत्व रखते हैं—उसीमे तल्लीन हैं, यदि जैनगृही या साधु या आयिकायें भी निश्चय दृष्टिका छोड़कर, उस बाह्य दृष्टिसे, जिन्हें जैन वेष कहा जाता है, उसमे मोहित बुद्धि है, बाह्य वेषमे अपनी धर्म स्थिति मानकर चलते हैं, तो इस ममत्व परिणामके कारण उनके अन्तःचक्षु कभी आत्मदर्शन नहीं कर पाते।

मोहका परिणाम ही ममत्व है, मोह मूर्च्छाका पर्यायवाची है। जैसे मूर्च्छित मनुष्यको अपनी सही स्थितिका भान नहीं होता, इसी प्रकार बाह्य दिगम्बरादि वेषमे ही मगन रहने वाले, अर्थात् वेष रूपसे ही अपना धर्म—अपना कल्याण मानने वाले—साधुको, अपने सुविशुद्ध, रागादि विकार रहित, आत्माका दर्शन होता ही नहीं है।

शारीरिक क्रिया, शारीरिक वेष,—शारीरिक सम्हाल व उसके साधुवेषके रागसे, तथा अन्य वेषोके द्वेषसे, जीव मुक्ति नहीं पाता। मुक्ति तो जीवको परसे छूटनेमे है। तब पराश्रित वेष मोक्षका मार्ग कैसे बन सकता है? मोक्षका मार्ग तो आत्मा स्वतः है, जो कि ज्ञानमात्र है,—तत्स्वरूप है, तदभिन्न है। अपने उस अनुपम, अखण्ड, सुविशुद्ध, आनन्द-वन्द, ज्ञानमय आत्माका, अपने स्वरूप रूप दशाको प्राप्त करना ही मुक्ति है।

(४२७) प्रश्न—आत्मा तो अनादिसँ अनन्त काल तक सदा ज्ञानानन्द स्वरूप है ही। उसे प्राप्त क्या करना है? जो वस्तुका स्वरूप वस्तुमे स्वभावतः है, परके कारण नहीं है, उसको प्राप्त करनेकी बात ही ठीक नहीं है। वह तो उसे प्राप्त है, और प्राप्त रहेगा ?

समाधान—स्वभाव तो आत्माका ऐसा ही है, पर कर्म निमित्त जन्य रागादि-विकारोंके कारण वर्तमान अवस्था उसकी विभाव रूप है, अतः वह स्वभावको नहीं देखता, न उसे प्राप्त करता है। परके सगका त्याग हो जानेपर वह अपनी स्वभाव रूप दशामे आता है, वही उसका प्राप्त करना कहा जाता है। ज्ञानानन्द स्वभाव होने पर भी, अनादिसे ही इसने कभी ज्ञानकी उपासना नहीं की। इसीलिए इसे ज्ञान प्राप्तिका उपदेश दिया गया है।

(४२८) प्रश्न—जैसे आत्मा सदा अपने निज स्वरूपको नहीं छोड़ता इसी प्रकार परपदार्थ भी अपने स्वभावका परित्याग नहीं करते—तब परके मग रहनेसे क्या ? और उसके दूर होनेसे क्या ? एकका दूसरेमें प्रवेश स्वभावतः नहीं है। जब एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमें प्रवेश नहीं करता, सब अपने स्वभावमें है, परका ग्रहण ही नहीं होता, तो उसका त्याग करना क्या अर्थ रखता है ?

समाधान—वस्तुतः सब द्रव्य अपने-अपने स्वरूपमें ही रहते हैं, कोई द्रव्य अन्य द्रव्यमें प्रवेश नहीं करता। तत्त्वतः कोई किसीका ग्रहण और त्याग भी नहीं करता। यही तो कारण है कि बाह्य पर द्रव्याश्रित वेष, आत्माका कोई उद्धार नहीं करता। तथापि जो साधु अपनी मिथ्या कल्पना द्वारा उसीमें मोहित हैं—उन्हें अपने उस मोह परिणामका ही त्याग करना है। परके साथ एकत्व बुद्धि करना ही उसका ग्रहण करना है, तथा उनमें एकत्व बुद्धिका त्याग ही उसका त्याग है। उसीसे मुक्ति होगी। बाह्यका त्याग किया है उससे मुक्ति होगी—ऐसी मिथ्या भ्रान्तिसे मुक्ति नहीं होती।

(४२९) प्रश्न—तब तो बाह्य वेष अकिञ्चित्कर है। मोक्षमार्गमें उसकी उपयोगिता ही नहीं है। तब साधु दिगम्बर वेषको क्यों धारण करते हैं। उसको बिना धारण किए भी मुक्ति हो सकती है क्योंकि—“ज्ञानमेव विहितं शिवहेतुः” इस कलश कथित उपदेशके अनुसार आत्मज्ञान ही मोक्षका कारण है दिगम्बर वेष नहीं ?

समाधान—आपका कथन यथार्थ है, पर दिगम्बरपना कोई वेष नहीं है, वेष वे हैं, जो धारण किए जाते हैं। जब समस्त वेष उतारे जाते हैं तब साधु, जैसा जन्मजात शरीर है, तन्मात्र रह जाता है। वेणी लोग उसे भी एक वेष कह देते हैं, पर वह सचमुचमें कोई वेष नहीं है। अतः जो साधु अपनी साधुताको प्राप्त करना चाहता है, उसे अपने जन्म कालसे लेकर अबतक जितने वेष बनाए थे, सब उतारकर फेंक देना है। इसीलिए आचार्य कहते हैं कि बाह्य वेषोंमें ममकार बुद्धिसे, आत्मदर्शन नहीं होता। यद्यपि जहाँ साधुता है वहाँ दिगम्बर मुद्रा नियमसे होती ही है, तथापि जहाँ जहाँ दिगम्बर वेष है वहाँ साधुता हो भी, न भी हो, यह अनिवार्य नहीं है।

(४३०) प्रश्न—यदि दिगम्बर वेष कोई वेष ही नहीं है तो उससे ममत्वका निषेध क्यों किया ? जो वस्तु है ही नहीं उसके ममत्त्व त्यागका उपदेश देना क्या बूधा नहीं है ?

समाधान—उपदेश इसलिए दिया कि वेणी जन उसे भी एक वेष मानकर, उसमें भी ममत्व कर लेता है, अहंकार करने लगता है, उसके निषेधके लिए आचार्य उपदेश करते हैं।

(४३१) प्रश्न—जब दिगम्बर वेष कोई वेष ही नहीं है, तब उसे मानकर अहंकार तो मिथ्या कल्पना हुई। जो मिथ्या है, उसका क्या निषेध, वह तो स्वयं निषिद्ध है ?

समाधान—यही बात है। निषेध वेषका नहीं है, न उसे वेष मानने न माननेका है। निषेध तो उस मिथ्या कल्पनाका ही है, जो मिथ्या कल्पना उस निर्वेष दशा दिगम्बरत्वको भी वेष मान

लेती है, फिर उसीसे अहंकार ममकार करती है। इस भ्रांति या विभाव भावसे बचनेका ही आचार्य उपदेश देते हैं। आत्मा ज्ञानस्वरूप है, उस स्वरूपकी विस्मृतिसे ही जीव दुखी है, भव-भ्रमण करता है, भ्रान्ति दूर हो जाय तो सुखी हो सकता है। इसलिये भ्रान्ति छोड़नेका तथा अपने स्वरूपके ही ग्रहण करनेका उपदेश है।

(४३२) प्रश्न—जब दिगम्बरता अपनेमें कुछ है ही नहीं, तब उसका अहंकार ममकार कैसे हो सकता है। यदि होता है और उसे न करनेका उपदेश है, तो इससे सिद्ध है कि वह कुछ वस्तुभूत है, तभी तो उसके अहंकारका निषेध है ?

समाधान—दिगम्बरता या नग्नता एकार्थवाची है। शरीरपर अन्य वस्तु न हो तो वह शरीराश्रित नग्नता है, तथा आत्मापर यदि रागादिका कोई आवरण न हो, वह भी अपने यथार्थ स्वरूपमें हो, तो वह आत्माकी नग्नता है। प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूपमें—पर भिन्न होनेसे, नग्न ही है, अतः दिगम्बरता या नग्नता वस्तु स्वरूपको ही कहते हैं। यहाँ शरीरकी नग्नताको आत्माकी नग्नता मानकर, जो उसका मिथ्या—अहंकार करते हैं, उसका निषेध किया गया है। 'अहं' में अहंबुद्धि करनेका निषेध नहीं है, पर मे 'अहंबुद्धि' करनेका निषेध है। इससे सिद्ध है कि शरीरकी नग्नताको अपना वेष माने, व उसमें अहंकार ममकार करे, तो वह आत्माकी भ्रान्ति रूप विभाव परिणति है। अतः उसका निषेध किया गया है ॥२४३॥

नाना विकल्पोको छोड़कर आत्मचिन्तन ही सर्वश्रेष्ठ कार्य है, ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

अलमलमतिजल्पं बुद्धिं विकल्पैरनल्पै-

रयमिह परमार्थश्चेत्यतां नित्यमेकः ।

स्वरसविसरपूर्णज्ञानविस्फूर्तिमात्रा—

न ललु समयसाराबुत्तरं किञ्चिदस्ति ॥२४४॥

अन्वयार्थ—(अतिजल्पैः) अधिक बात करनेसे (अलम्) बस करो, अर्थात् अधिक चर्चा बन्द करो तथा (अनेकैः बुद्धिकल्पैः अलम्) नाना प्रकारके विकल्पोको भी बन्द करो, (इह नित्यम् अयम् एक परमार्थः) यह एकमात्र परमार्थ अर्थात् परमतत्त्व है, उसका ही अनुभव सदा करो। (स्वरसविसरपूर्णज्ञानविस्फूर्तिमात्रात् समयसारात्) अपने चैतन्यरसके विस्तारसे परिपूर्ण, ऐसा जो ज्ञान, उसकी विस्फूर्ति अर्थात् उसका जिसमें उदय हो चुका है, ऐसे समयसारसे, अपने विशुद्ध परमात्म तत्त्वसे (उत्तरं) उत्कृष्ट सारभूत (किञ्चित्) कोई पदार्थ (न ललु अस्ति) नहीं ही है यह सुनिश्चित है। अतः सर्वोत्कृष्ट उस आत्मतत्त्वका ही चिन्तन करो—अनुभव करो ॥२४४॥

भावार्थ—आत्माके लिए क्या करणीय है ? क्या अकरणीय है ? वह कैसे प्राप्त होता है ? वह नित्य है, या अनित्य है ? इत्यादि अनेक विकल्पो अर्थात् भेदो या प्रश्नोंसे युक्त जो जल्प हैं वह सब केवल "जल्प" है। ऐसे नाना प्रकारके जल्पोके कथनोंसे कोई लाभ नहीं है। शास्त्र विचारद पुरुष इन चर्चाओंमें ही उलझे रहते हैं। आचार्य यहाँ कहते हैं कि चर्चाएँ तो ग्रन्थमें हमने भी बहुत की हैं, तथापि उन सब चर्चाओंका सार मात्र यही है कि चर्चाओंका तथा अपने दुष्ट संकल्प विकल्पोका परित्याग करो ।

ग्रन्थोक्त वस्तु-स्वरूपको समझनेके लिए, जितने वाद—कथन या विकल्प यहाँ कहे हैं, उनको भी बन्द कर दो। उनमें भी आत्म-तत्त्व नहीं है, वे मात्र उसके प्ररूपक हैं। उन सबको छोड़कर अपने निब चैतन्यके रससे भरे हुए स्वसंवेदन ज्ञानकी प्रवाह परम्परामें ही गोते लगाओ। इस आत्मतत्त्वसे अधिक समझने योग्य, जानने योग्य, ध्यान करने योग्य, तथा प्राप्त करने योग्य, अन्य कोई पदार्थ नहीं है। वही सारभूत है, इसीसे उसे समयसार कहा है। उसीका अनुभवकर आनन्द प्राप्त करो। वही सर्वश्रेष्ठ कार्य है, सर्वश्रेष्ठ ध्येय है, सर्वश्रेष्ठ प्राप्तव्य है। उसे अनुभव करनेमें आत्माको स्वाधीन सुखका अनुभव आयेगा। वह मोक्ष सुखका, अतीन्द्रिय सुखका नमूना है। संसारके कोई भी सुख उसकी किञ्चित् भी बराबरी नहीं कर सकते, क्योंकि वे सब पराधीन हैं, कालग्निक हैं, सुखाभास हैं। केवल दुःखस्वरूप होकर भी सुखकी भ्रान्ति उत्पन्न करते हैं, अतः स्वयं क्लेशरूप हैं। जो स्वसंवेदन ज्ञानका आश्रय करते हैं—इसीमें लीन होते हैं, वे मुक्तिके अविनाशी, स्वाधीन, शान्तिक सुखका बीज बो रहे हैं। शीघ्र ही उनका वह कल्पवृक्ष फलेगा। उन्हे केवल-ज्ञानकी प्राप्ति होगी, तथा वे आठों कर्मोंकी उपाधिसे रहित होकर सिद्धावस्थाको प्राप्त करें।

मोक्ष पुरुषार्थ ही सम्पूर्ण पुरुषार्थोंमें श्रेष्ठ है। उसे प्राप्त करनेपर जीव अनादिकालीन अपनी भूलोका परिमार्जनकर, उस निर्दोष अवस्थाको प्राप्त होता है, जिसके बाद कुछ करना शेष नहीं रह जाता। उस ज्ञानको प्राप्त हो जाता है, जिससे बाहिर कुछ जानना शेष नहीं रह जाता। उस आनन्दको प्राप्त होता है, जिससे अधिक कोई आनन्द प्राप्त करना शेष नहीं रह जाता। ऐसा तृप्त होता है कि अतृप्ति शेष नहीं रह जाती। करणीय सभी कार्योंकी समाप्ति हो जानेसे वह कृतकृत्य हो जाता है। कोई गन्तव्य स्थान न रहनेसे लोकके शिखरमें स्थित हो जाता है। यही स्व की परिपूर्ण प्राप्ति है, जो समस्त पर द्रव्योंसे—उनके गुणों और उनकी पर्यायोंसे तथा विभावोंसे भिन्न, अपने अनन्त गुण-पर्यायोंमें विस्तार रूप है। यह ऐसी अवस्था है जिसमें अब कभी परिवर्तन नहीं होगा। यही अनन्त अविनाशी सुखकी प्राप्ति है। जीवकी जो अनादिकी अभिलाषा थी कि मुझे सुख प्राप्त हो, वह अभिलाषा पूर्ण हो जानेसे जीव निरभिलाषी हो जाता है।

आचार्य कहते हैं कि सभी जीव इस अवस्थाकी प्राप्तिके उद्देश्यसे स्वसंवेदन ज्ञानका बीज बपन करो। सम्पूर्ण सकल्प-विकल्प तथा जल्पवाद-वितण्डा छोड़कर, एकमात्र स्वयं शुद्धात्माका अनुभव करो, वही तुम्हारा परमतत्त्व या परमात्मा है। उसमें लीनता होनेसे उसकी जो परिपूर्ण प्राप्ति हो, उसे ही परमात्मामें लीन होना कहते हैं। उससे भिन्न अन्य किसी ईश्वर या परमात्मामें लीन हो जानेकी बात मिथ्या है। परकी आत्मामें विलीन होनेसे आत्मसत्ताका नाश होगा। ऐसी मुक्ति जिसमें अपनी सत्ता मिट जाय, कौन बुद्धिमान स्वीकार करेगा। अतः ग्रन्थमें जो प्रथम नाना चर्चाएँ की हैं, नाना विकल्प उठाए हैं, वे तुम्हारे भ्रमको दूर कर, यथार्थ तत्त्व समझानेके लिए ही उठाए हैं। अब उन सबको दूरकर अपने आत्मतत्त्वका ही अनुभव करो ॥२४॥

स्वसंवेदन ज्ञान जगत्को देखनेका एकमात्र चक्षु है—

इदमेकं जगच्छक्षुरक्षयं याति पूर्णताम् ।

विज्ञानघनमानन्दमयमध्यक्षतां नयत् ॥२४५॥

अन्वयार्थ—(इदम्) यह ज्ञानमात्र तत्त्व (एकं जगत्पञ्चभुः) जगतका एकमात्र नेत्र है, यह (विज्ञानघनम् आनन्दमयम् अभयम्) ज्ञानके घन स्वरूप, तथा आनन्दसे भरे हुए अक्षय आत्माको (प्रत्यक्षातां नयत्) प्रत्यक्ष ही दिखाता हुआ (पूर्णतां याति) स्वयं पूर्णताको प्राप्त होता है ॥२४५॥

भाषार्थ—यह वस्तु-तत्त्वका प्रत्यक्ष अध्यात्म-ग्रन्थ, या ज्ञानमात्र तत्त्व, स्वसवेदन ज्ञानगम्य, विज्ञानघन, आनन्दमय आत्माका हमें दर्शन करा देता है। उस दर्शनसे केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है, अतः वह प्राणियोंके लिये आत्म-दर्शन करनेका एकमात्र नेत्र है, उसे सर्व प्रयत्नोंसे प्राप्त करो ॥२४५॥

ग्रन्थकी समाप्तिपर उपसंहार रूपमे आचार्यश्री अन्तिम वक्तव्य देते हैं—

इतीदमात्मनस्तत्त्वं ज्ञानमात्रमवस्थितम् ।

अखण्डमेकमचलं स्वसवेद्यमबाधितम् ॥२४६॥

अन्वयार्थ—(इति) इस प्रकारसे, इस ग्रन्थमे (इदम् आत्मनस्तत्त्वं) यह आत्मतत्त्वका प्रतिपादन हुआ। (ज्ञानमात्रम् अवस्थितम्) आत्मा ज्ञान मात्र है यह सिद्ध किया गया। वह आत्मा (अखण्डम् एकम्) कभी किसीके द्वारा भी खण्डनीय नहीं है वह अपनेमे स्वयं एकरूप है (अबाधितम्) किसीके द्वारा बाधाको प्राप्त नहीं है और (स्वसवेद्यम्) स्वयंके द्वारा अनुभवनीय है ऐसा आत्म स्वरूपका प्रतिपादन किया ॥२४६॥

भाषार्थ—इस ग्रन्थमे अखण्ड, अचल, शान्धतिक, स्वसवेद्य, निर्बाध, ज्ञान-मात्र, ऐसे आत्मतत्त्वका प्रतिपादन किया है। इस उपसंहार वाक्यके साथ ग्रन्थकी पूर्णता आचार्यश्रीने की है। उसे ग्रहण करनेका व अनुभव करनेका भी उपदेश दिया है, अतः ग्रन्थके प्रारम्भमे आचार्यश्रीने एकत्व-विभक्त आत्माका दर्शन करानेकी जो प्रतिज्ञाकी थी वह पूर्ण हुई।

ॐ इति सर्वविशुद्ध ज्ञानाधिकार ॐ

□ स्याद्वाद-अधिकार □

वस्तु स्वयं अनेक धर्मवाली है अतः अनेकान्त स्वरूप है। उसका विवेचन करनेकी पद्धतिको स्याद्वाद कहते हैं। इस प्रकरणमें इसीका विवेचन करते हैं—

अत्र स्याद्वाद सिद्धयर्थं वस्तुतत्त्वव्यवस्थितिः ।

उपायोपेयभावश्च मनाग्भूयोऽपि चिन्त्यते ॥२४७॥

अन्वयार्थ—(अत्र) अब समयसार ग्रन्थकी समाप्तिके प्रसंग पर (स्याद्वादशुद्धयर्थं सिद्धयर्थं) स्याद्वाद जो अनेकान्तवाद उसकी पवित्रताकी प्रसिद्धिके लिए अथवा उसके स्वरूप प्रतिपादनके लिए (वस्तुतत्त्वव्यवस्थिति) वस्तुकी यथार्थ व्यवस्थाका, तथा (उपायोपेयभावश्च) उपाय जो मोक्षमार्ग तथा उपेयभूत जो मोक्ष, इनका (भूय. अपि) फिरसे भी (मनाग्) थोड़ा (चिन्त्यते) विचार करते हैं ॥२४७॥

भाषार्थ—यद्यपि शुद्धात्मतत्त्वका स्वरूप-प्रतिपादन इस ग्रन्थमें आचार्य श्री कुन्दकुन्द देव कर चुके। उनके द्वारा कथित ४१४ गाथाएँ अपने मूल उद्देश्यके अनुसार “परसे विभक्त, अपने ज्ञानस्वरूपसे अभिन्न, अक्षण्ड, एक, ज्ञानानन्द स्वरूप, नित्य, शुद्ध आत्माका स्वरूप प्रतिपादन करके पूर्ण हो चुकी। तथापि टीकाकार श्री अमृतचन्द्र आचार्यने अपनी टीकामें सारभूत अमृतमय तत्त्वको अनेक गाथाओंकी टीकाके अन्तमें, सुन्दर छन्दोंमें निहितकर इन अमृतमय कलशोंकी रचनाकी है। वस्तुतत्त्वकी व्यवस्था अनेकान्त रूप है, एकान्त रूप नहीं है, वे इस प्रकरणमें, स्याद्वाद पद्धतिसे ऐसी व्यवस्था सिद्ध करते हैं। यह आत्मा स्वयं द्रव्य दृष्टिसे, परम पारिणामिक भाव-मय—सदा काल नित्य शुद्ध है। कर्म तथा तन्निमित्तजन्य विकार इसके स्वभावमें नहीं हैं। तथापि पर्याय दृष्टिसे वही आत्मा, वर्तमान दशामें अशुद्ध है। कर्मसंयुक्तात्मा तन्निमित्त जन्य कालिमासे तन्मय हो रहा है।

सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य स्वरूप अपनी परिणतिको जब प्राप्त होता है, तब वह आत्मा स्वयमेव अपनी पवित्र दशाको प्राप्त करनेके लिए ‘उपाय’ भूत है। तदनन्तर आत्मा जैसा द्रव्य-दृष्टिसे पवित्र-शुद्ध था, वैसा रत्नत्रयके बलसे पर्याय रूपमें भी, अपनी कालिमाका, नैमित्तिक भावोंका अभावकर, सुविशुद्ध हो जाती है। वही मोक्ष है, वही ‘उपेय’ है। प्रकारान्तरसे आत्मा

ही उपायभूत है तथा वहीं उपेयभूत है। भेद विवक्षासे ऐसा कह सकते हैं कि आत्मा कथंचित् उपाय स्वरूप है तथा कथंचित् उपेयभूत है। इस प्रकार स्याद्वादसे वस्तुतत्त्वकी व्याख्या सिद्ध होती है।

इसीको दूसरे शब्दोंमें ऐसा भी कह सकते हैं कि वह 'तत्' भी है, तथा कथंचित् 'अतत्' भी है। 'एकरूप' भी है तथा कथंचित् 'अनेकरूप' भी है। 'नित्यरूप' भी है, और कथंचित् 'अनित्य रूप' भी है। 'सत्' रूप भी है, और कथंचित् 'असत्' रूप भी है। इसी कथनका नाम 'स्याद्वाद कथन पद्धति' है। इसका विशद वर्णन आगे करेंगे।

पदार्थ स्वयं अनेक धर्मात्मक है, अतः उसका कथन एक साथ सम्भव नहीं है, क्योंकि ऐसी वचनकी असामर्थ्य है। अतः उसके अनेक धर्मोंका क्रमसे ही कथन किया जा सकता है। कथनमें कोई श्रुता, प्रथम किसी एक धर्मके कथनसे, एकत्वका एकान्त न पकड़ लेवे, इससे उसे "कथंचित् एक है" अथवा "स्यात् एकः" इन शब्दों द्वारा कहना पड़ता है। इस स्यात् शब्दका ही अर्थ "कथंचित्" है। 'कथंचित् एक है' अर्थात्—किसी एक अपेक्षासे—वस्तु एकरूप है। सर्वथा एक रूप नहीं है। स्यात् या 'कथंचित्' शब्द साथ रहनेसे सर्वथा एकान्तपनका स्वयं निषेध हो जाता है, तथा वस्तु 'अनेकात्' है इसका प्रकाशन हो जाता है। प्रत्येक कथन अपने प्रतिपक्षी भावको साथमें लेकर हो चलता है। देखनेमें एक बार ऐसा प्रतीत होता है कि ये दोनों धर्म परस्पर विरोधी हैं, अतः एक पदार्थमें कैसे रह सकते हैं? पर गहरा विचार करनेपर मालूम हो जाता है कि, तत्-अतत्, सत्-असत्, नित्य-अनित्य, एक-अनेक, ये सब विरोधोंसे दिखाई देने वाले भी धर्म, अविरोध भावसे एक ही पदार्थमें एक साथ पाये जाते हैं। इसी विरोधको दूर कर अनेक धर्मात्मक पदार्थकी व्यवस्थाका प्रदर्शन, तथा स्याद्वाद पद्धतिसे उसीका विशद व्याख्यान, आगेके कलशोन्ने किया गया है ॥२४७॥

ज्ञान-ज्ञेयके पारस्परिक सम्बन्धको देखते हुए ऐसा लगता है, कि ज्ञान, ज्ञेयोंके प्रतिभास मय है। ज्ञान उनमें स्वयं भी कुछ भिन्न है, ऐसा प्रतिभासित नहीं होता। इसका वर्णन कथंचित् 'तत्' भग द्वारा करते हैं—

बाह्यार्थः परिपीतमुज्झितनिजप्रव्यक्तिरिक्तीभवत्-
विभ्रान्तं पररूप एव परितो ज्ञानं पशोः सीदति ।
यत्तत् तत्तद्विह स्वरूपत इति स्याद्वादिनस्तत् पुन-
द्वैरोन्मग्नघनस्वभावभरतः पूर्णं समुन्मज्जति ॥२४८॥

अन्वयार्थ—(बाह्यार्थः परिपीतम्) जिस ज्ञानको बाह्य ज्ञेय पदार्थोंने पी लिया है, अर्थात् ज्ञान-ज्ञेयसे उत्पन्न ज्ञेयाकार रूप है, अतएव (उज्झितनिजप्रव्यक्तिरिक्तीभवत्) अपनी निजकी प्रक-

ट्टाके अभावसे जो स्वयं अपनेमें शून्य है, किन्तु (परस्पर एव परितः विधान्तम्) ज्ञेयार्थोंमें ही पूर्ण विश्रान्त है—समाप्त है, (पशो-ज्ञानं) ऐसा मानने वाले अज्ञानीका ज्ञान (सीबति) नष्ट हो जाता है, अर्थात् उसकी मान्यताके अनुसार, ज्ञान स्वयं अपने स्वरूपमें कुछ वस्तु नहीं रह जाता। (स्याद्वाचिनः तत्पुनः) स्याद्वादके सिद्धान्तके प्रतिपादक जैनोंने उसे ऐसा कहा है कि (यत् तत् तद् इह स्वरूपतः तत्) जो पदार्थ है, वह यहाँ अपने स्वरूपसे अपने अस्तित्वमय है। अतः ज्ञान अपने ज्ञायक स्वरूपको लिए हुए, स्वयं तत् रूपसे अवस्थित है, इसलिए वह ज्ञान—(दूरोन्मग्नघनस्व-भावभरतः) सदाकालसे उदयको प्राप्त अपने ठोस स्वभावसे (पूर्ण) परिपूर्ण (समुन्मज्जति) उदयको प्राप्त होता है। वह बाह्य ज्ञेयोंसे भिन्न, उनका प्रकाशक, स्वयं अपनी पूर्ण सत्तावाला है, यह स्वरूपसे 'तत्' का वर्णन हुआ ॥२४८॥

भाषार्थ—कुछ वादियोंका कथन है कि ज्ञानकी उत्पत्ति ज्ञेयसे है, क्योंकि ज्ञान ज्ञेयके आकार ही उत्पन्न होता है, इसलिए वह ज्ञेयको प्रकाशित करता है। फलतः ज्ञेय ही ज्ञानके अस्तित्वका उत्पादक है, ज्ञान स्वयंमें कुछ नहीं है।

ऐसी मान्यतामें वादी स्वयं ज्ञानरहित अज्ञानी ही सिद्ध हुआ। उसे पशु शब्दसे कहा गया, यह पशु शब्द अज्ञानीपनेका प्रतिरूप है। एक उदाहरणरूप है—जैसे पशु स्वयं अपने स्वरूपको नहीं जानता, ऐसे ही ज्ञानके स्वरूपको अज्ञानीने अपना स्वरूप ही नहीं जाना, तब पशुकी तरह अज्ञानी हुआ, ऐसे अज्ञानिताके अर्थमें पशु शब्दका यहाँ प्रयोग है। जब ज्ञान स्वयं कुछ नहीं है, वह पदार्थाकार है, पदार्थसे ही उसकी उत्पत्ति है, तब स्वरूपसे रहित अभाव ही सिद्ध हुआ। उसे ज्ञेय पदार्थ ही अपनेमें अन्तर्लीन कर गए, तब ज्ञानका ही अभाव हुआ।

जैनमत के अनुसार प्रत्येक पदार्थ अपने अनाद्यनन्त स्वरूपको स्वयं रखनेवाला है। अतः जो पदार्थ है—वह अपने स्वरूपसे स्वयं अस्तित्वरूप है। वह अपने अनन्तकालीन स्वभाव-सत्ताके कारण पूर्ण ही ज्ञात होता है।

(४३३) प्रश्न—ज्ञेयके आधारपर ही ज्ञानका बोध होता है। यदि ज्ञेय न हो तो ज्ञानका कोई स्वतन्त्र अस्तित्व दिखाई नहीं देता। अतः ज्ञानका ज्ञेयसे भिन्न स्वतन्त्र अस्तित्व मानना कल्पना मात्र है ?

समाधान—ज्ञान, पदार्थको ज्ञेयको जानता है। पदार्थ (ज्ञेय) ज्ञानके द्वारा जाना जाता है। इन दोनोंका यही पारस्परिक ज्ञेय-ज्ञापक सम्बन्ध है। ऐसा कोई ज्ञेय नहीं है, जो किसी न किसी ज्ञानका विषय न हो। इसीप्रकार ऐसा कोई ज्ञान नहीं है, जो किसी न किसी ज्ञेयको विषय न करता हो। इनका ऐसा ही पारस्परिक सबंध है। इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि ज्ञान ज्ञेयाकार है, वस्तुतः वह ज्ञेयाकारका ज्ञायक मात्र है। ज्ञान ही ज्ञेयके अस्तित्वको बतलाता है। ज्ञेयाका बोध, अपने ज्ञायक ज्ञानके अस्तित्वको बतलाता है, इस तरह वे एक दूसरेके अनुमापक हैं।

इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि ज्ञानकी स्थिति ज्ञेयके आधीन हो, या ज्ञेयकी स्थिति ज्ञानके आधीन हो, कोई किसीके आधीन नहीं है। ज्ञान अपने रूपमें स्वतन्त्र आत्म तत्त्व है, यह आत्माका गुण है तथा समस्त ससारके ज्ञेय अपनेमें स्वतन्त्र सत्तात्मक वस्तु अपने स्वभावसे हैं। कोई पदार्थ अपनेमें परका प्रवेश नहीं रखता, अतः स्वरूप दृष्टिसे अद्वैत रूप ही हैं।

(४३४) प्रश्न—निर्विकल्प समाधिगत साधु जब समस्त ज्ञेयोंसे विमुख हो जाते हैं, तब ज्ञान ज्ञेयाकारोंसे भिन्न रहता है। ऐसी स्थितिमें आपका यह कथन संगत नहीं है कि 'ऐसा कोई ज्ञान नहीं है जो किसी न किसी ज्ञेयको विषय न करता हो।' यदि ऐसा मान लिया जायगा तो "निर्विकल्प समाधि" का अभाव हो जायगा ?

समाधान—इस निर्विकल्प समाधिमें पर ज्ञेयोंका अभाव रहता है, पर वह स्वात्मज्ञानी है। स्वज्ञेयको ही उस समय अनुभवता है। आत्मा स्वयं भी तो ज्ञेय है। अतः स्वज्ञेयका ज्ञायक उस कालमें रहनेसे ज्ञान ज्ञेय रहित नहीं हुआ।

(४३५) प्रश्न—यद्यपि यह कथन सत्य है कि आत्मा भी ज्ञेय है, पर वह अन्य ज्ञाताओंका ज्ञेय बन सकता है। स्वयंका ज्ञेय स्वयं बननेकी बात तो संगत प्रतीत नहीं होती। जैसे नेत्र स्वयंको न देख सकते हुए भी अन्य पदार्थोंको देखता है। उस नेत्रको अन्य दृष्टाओंके नेत्र ही देख सकते हैं। ज्ञान स्वयं अन्य व्यक्तियोंके ज्ञानका ही ज्ञेय बन सकता है स्वयं तो ज्ञान रूप ही है ?

समाधान—ऐसा नहीं है। ज्ञान दीपककी तरह स्व-पर प्रकाशक है। जैसे दीपकके प्रकाशमें सम्मुख स्थित पदार्थ प्रतिभासित होते हैं, उनको देखने के लिए दीपक आवश्यक है, परन्तु स्वयं दीपकको देखने के लिए अन्य दीपकका लाना आवश्यक नहीं होता। वह अपने अस्तित्वको भी स्वयं प्रकाशित करता है। इसी प्रकार ज्ञानके जानने के लिए कोई अन्य ज्ञान आवश्यक नहीं है। यदि ज्ञान, स्व-पर प्रकाशक न हो तो 'मैंने घट जाना है' ऐसी प्रतीति नहीं हो सकती। ज्ञानने घट जाना होगा, पर ज्ञानने क्या जाना यह आपको कैसे मालूम होगा ? चूँकि हमारा ज्ञान, जिन पदार्थोंका भी बोध करता है—उस ज्ञानको भी वह ज्ञानी स्वयं जानता है कि मैंने अमुक पदार्थका बोध किया। जैसे घट स्वको नहीं जानता कि मैं घट हूँ, तो वह परको भी नहीं जानता। अतः सिद्ध है कि जो स्वका प्रकाशक होगा वही परका प्रकाशक होगा, जो स्वका अज्ञानकार होगा वह परका भी अज्ञानकार होगा।

(४३६) प्रश्न—दीपक क्या स्व को जानता है कि मैं दीपक हूँ ? तथापि परका प्रकाशक है। अतः उक्त नियम संगत नहीं है ?

समाधान—नियम तो संगत ही है। स्व पर प्रकाशकत्वके रूपमें ज्ञानस्वरूप बतानेके लिए दीपकका दृष्टान्त तो प्रकाशकका दृष्टान्त था, ज्ञानकी दृष्टि से दीपक न स्वको जानता है न परको जानता है। वह स्व-परको प्रकाशित कर रहा है, पर उसे जानता नहीं है। जानता तो ज्ञानी ही है। सभी पदार्थ अपनी-अपनी मर्यादामें हो अपने गुण पर्याय समवेत हैं। इसीलिए उन्हें स्वरूप की अपेक्षा 'अद्वैत' कहा गया है।

(४३७) प्रश्न—"अद्वैतवाद" क्या आप स्वीकार करते हैं ? तब तो ज्ञानाद्वैत-ब्रह्माद्वैत-शब्दाद्वैत-शून्याद्वैत आदि सभी अद्वैतवादियोंका कथन ही सत्य मानना चाहिए ?

समाधान—ऐसी हमारी मान्यता नहीं है। अद्वैतवादी सभीको तद्रूप मानते हैं। जैसे ज्ञान-द्वैत सभीको ज्ञानरूप मानता है उसके लिए ज्ञेय कुछ नहीं है सभी ज्ञानरूप हैं। ब्रह्माद्वैतवादी सबको ब्रह्मरूप ही मानते हैं—ब्रह्मके अलावा और कुछ है ही नहीं। जो कुछ है वह सब एक ब्रह्म रूप ही है।

पर जैन मान्यता ऐसी नहीं है। जैनो का अद्वैतवाद कथञ्चित् अद्वैतवाद है। उनकी दृष्टिमें कोई भी पदार्थ अपनेमें, अपनेसे भिन्न, अन्य सत्ताओंको समाविष्ट नहीं करता। न अन्य कोई पदार्थ उसे अपने में समाविष्ट कर सकते हैं। अतः सर्व ही स्वतन्त्र होनेसे, कथञ्चित् अद्वैतरूप ही है। तथापि वे कथञ्चित् द्वैतरूप भी हैं, क्योंकि यह लोक, जीव-पुद्गल आदि षट् द्रव्योका आधार है। ये सब हैं, अतः कथञ्चित् द्वैत है। सामान्य सत्ता व विशेष सत्ताकी दृष्टि से एक पदार्थ भी कथञ्चित् अद्वैत, व कथञ्चित् द्वैतरूप है। अतः सिद्ध है कि—वस्तुन ज्ञान, ज्ञेयके आधार पर सत्ता नहीं रखता। वह स्वयं सत्ताशील है। इसी प्रकार ज्ञेय, स्वयं सत्ताशील पदार्थ हैं, ज्ञानके कारण उनकी सत्ता नहीं है। इसीको यह कहा गया है कि जो 'तत्' है, अर्थात् जो कोई पदार्थ है, वह स्वरूपसे तत् है। इस नियमके अनुसार ज्ञान अपने स्वरूपसे ही ज्ञान रूप है। ज्ञेयोंके आधोन नहीं है। ऐसा वह ज्ञान अपने स्वरूपके परिपूर्ण उदयको प्राप्त है ॥२४८॥

ज्ञान स्वरूपसे 'तत्' रूप है, तथापि वह पररूपसे 'अतत्' रूप भी है, ऐसे स्याद्वाद द्वारा उसको परभिन्नता सिद्ध करते हैं—

विश्वं ज्ञानमिति प्रतर्क्य सकलं दृष्ट्वा स्वतत्त्वाशया

भूत्वा विश्वमयः पशुः पशुरिव स्वच्छन्दमाप्तेष्टते ।

यत्तत् तत् पररूपतो न तदिति स्याद्वादवशो पुनः

विश्वाद् भिन्नमविश्वविश्वघटितं तस्य स्वतत्त्वं स्पृशेत् ॥२४९॥

अन्वयार्थ—(पशुः) अज्ञानी (विश्वं ज्ञानम्) यह सम्पूर्ण जगत् ज्ञानमय ही है (इति प्रतर्क्य) ऐसी तर्कणा करके, (सकलं स्वतत्त्वाशया) समस्त जगत् स्वतत्त्व ही है, उससे भिन्न नहीं है, ऐसे अभिप्रायसे (दृष्ट्वा) देखकर या मानकर, (विश्वमयः भूत्वा) स्वयं विश्वरूप बनकर, (पशुरिव) पशुओंकी तरह (स्वच्छन्दम् आप्तेष्टते) स्वतन्त्र विचरण करता है। (स्याद्वादवशो पुनः) स्याद्वादकी दृष्टिसे पदार्थोंको देखने वाला, ऐसा नहीं देखता, वह देखता है कि (यत् तत् पररूपतो न तत् इति) जो ज्ञान स्वरूप है वह अपनेसे भिन्न ज्ञेयरूपसे नहीं है, ज्ञान रूप ही है। वह आत्मतत्त्व या ज्ञानतत्त्व (विश्वाद्भिन्नम्) विश्वके अन्य समस्त पदार्थोंसे भिन्न (अविश्वविश्वघटितम्) स्वयं विश्वरूप न होकर भी अपने ही द्वारा सब विश्वका ज्ञायक, (तस्य स्वतत्त्वं) उसके, याने अपने स्वतत्त्वको (स्पृशेत्) स्पर्श करता है ॥२४९॥

भावार्थ—पहिले कलशमें यह बताया गया था कि जो वस्तु है, वह स्वरूप से अभिन्न, ज्ञानमात्र वस्तु आत्मतत्त्व है। वह द्रव्यरूपसे स्वतन्त्र है। पर ज्ञेयोंके आधारपर उसका अस्तित्व नहीं है। स्वयंके रूपसे स्वसत्तावाली है। अतः वह 'तत्' रूप है। इस कलशमें यह तत्त्व आया कि जैसे उसका स्वरूपसे अस्तित्व है, वैसा पर रूपसे अस्तित्व नहीं है। यह उसका 'अतत्' रूप भी है।

एकान्तवादी कोई ऐसा मानते हैं कि ज्ञान ही ज्ञेयके अस्तित्वको बनाता है, अतः ज्ञान ही ज्ञान है, ज्ञेय उनसे भिन्न कुछ नहीं है। सारा विश्व मेरे ज्ञानमय है, अर्थात् समस्त विश्व मुझसे ही एकाकार है, मुझसे भिन्न कुछ नहीं है। ऐसा ज्ञानका अद्वैत, एकान्तरूपसे स्वीकार करके अपने को विश्वमय मानकर, स्वच्छन्द पापाचाररूप प्रवृत्ति करते हैं। उनके लिए पर-धन, परस्त्री, आदि

ज्ञेय स्वतत्त्व ही हैं। अतः उनके ग्रहणमें पाप ही नहीं रहेगा। ये अपने वस्तु तत्त्वके अज्ञानके कारण पशुकी तरह स्वच्छन्द आचारी हैं।

अनेकान्तवादी 'स्व' वस्तुको अपने ज्ञानकी मर्यादा रूप स्वीकार करते हैं, ज्ञेय पदार्थ—ज्ञान पदार्थसे, (जो स्वतत्त्व है) सर्वथा भिन्न, विश्वरूप हैं। मैं तो विश्वसे सर्वथा भिन्न हूँ। स्वतः के नाना गुणपर्याय रूप विश्वता मेरी है, मेरेमें हैं, पर मैं स्वयं अविवक्षरूप हूँ, ऐसा मानकर परस्पर से भिन्न अपनी सत्तामें निष्ठ, जो ज्ञान तत्त्व, उसे ही उपादेय मानकर, अन्य ज्ञेयोको ज्ञेय मानकर, अपने स्वभावका ही स्पर्श करना है, यही मुक्तिका मार्ग है। परके साथ एकाकारता ससार परिभ्रमणका ही मार्ग है।

(४३८) प्रश्न—यदि ज्ञान है तो सब दिखाई देते हैं। यदि ज्ञान न हो तो अन्य पदार्थ हैं—या नहीं, यह कैसे निर्णय होगा? अतः ज्ञानरूप ही सबको मानना चाहिए? जैनो द्वारा कथित षट्-द्रव्य व्यवस्था, बौद्धों द्वारा प्रतिपादित पदार्थ व्यवस्था, नैयायिकों द्वारा कथित प्रमाण-प्रमेय व्यवस्था, वैशेषिक मतानुयायियों द्वारा प्रतिज्ञात द्रव्य गुण-कर्म व्यवस्था, नास्तिकों द्वारा कथित भूत-चतुष्टय व्यवस्था, ये सर्वमत कथित तत्त्व, सब ज्ञानके ही अन्तर्गत हैं, ज्ञान प्रतिभाससे बाहिर कुछ नहीं है, अतः अद्वैतवादीका कथन सत्य प्रतीत होता है?

समाधान—यह सत्य नहीं है। यह सही है कि ज्ञानके कारण सबका अस्तित्व दिखाई देता है, तथापि क्या ज्ञान उन पदार्थोंका भी ज्ञाता है, जिनका स्वयं का अस्तित्व ही नहीं है? यदि उनका अस्तित्व नहीं है और ज्ञान उन्हें जानता है, तो वह ज्ञान मिथ्याज्ञान ही कहा जायगा। ज्ञान ज्ञेयका निर्णायक है, पर स्वयं तद्रूप नहीं है। अन्य समस्त वादियों द्वारा कथित, प्रतिज्ञात, या कल्पित तत्त्वोंकी व्यवस्था, जैसी वे वादो बताते हैं, वह सही है या सही नहीं है, यह सब निर्णय करना ज्ञानका कार्य है, पर स्वयं ज्ञान तद्रूप नहीं है। किन्तु 'अतद्रूप' है।

प्रत्येक पदार्थ अपने स्वयंके आधारसे अपनी सत्ता रखता है। ज्ञानकी सत्तामें उसकी सत्ता नहीं है। न उसको सत्तामें ज्ञानकी सत्ता है। अतः ज्ञानाद्वैतवादी का कथन यथार्थ नहीं है। प्रत्येक पदार्थकी सत्तामें, पर पदार्थकी सत्ताका अभाव है। इसीसे उसकी सत्ता स्वतन्त्र व सुरक्षित है। अतः जो 'तत्' है वह पर रूपमें 'तत्' नहीं है यह कथन सम्यक् ही है ऐसा मानना चाहिए ॥२४५॥

ज्ञान एकाकार है या अनेकाकार? ऐसा प्रश्न होनेपर बौद्ध मतानुयायी उसे अनेकाकार मानते हैं, एकत्वका खंडन करते हैं, उनका मत सत्य नहीं है। यहाँ युक्तिपूर्वक यह सिद्ध करते हैं कि ज्ञान कथंचित् 'एक' स्वरूप है—

बाह्यार्थग्रहणस्वभावभरतो विषयविशिष्टोत्पत्तिः-

ज्ञेयाकारविशीर्णशक्तिरमितस्त्रुद्यन् पशुर्नश्यति ।

एकद्रव्यतया सत्ताप्युदितया भेदभ्रमं ध्वंसयन्

एकं ज्ञानमबाधितानुभवनं पश्यत्यनेकान्तवित् ॥२५०॥

अन्वयार्थ—(बाह्यार्थग्रहणस्वभावभरत) बाह्य पदार्थोंका ग्रहण करना ऐसा स्वभाव ज्ञान का है, उस स्वभावके कारण वह (विषयविशिष्टोत्पत्तिः ज्ञेयाकारविशीर्णशक्तिः) सर्व प्रकारसे

अनेकानेक रूपमें उठने वाले नाना ज्ञेय पदार्थोंके विविध आकारोंमें परिणत होनेसे वह ज्ञान, भिन्न रूप में होकर अपने एकाकारको खो देता है। इस प्रकार (अभिन्नस्त्रुट्यन्) सब ओरसे अपने एकाकारसे टूटता हुआ (पशुर्नश्यति) अज्ञानी स्वयं अपने ज्ञान स्वभावका नाश करता है। (अनेकान्तवित्) स्याद्वादके सिद्धान्तको स्वीकार करनेवाला जैन (भेदभ्रमं ध्वसयन्) ज्ञेयाकारोंके ग्रहण करने मानसे ज्ञानमें भेदका जो भ्रम हुआ है, उसे नष्ट करता हुआ, (सबाप्युचितया एकद्रव्यतया) नित्य ही उदयको प्राप्त ज्ञानपर्यायोमें एक द्रव्यरूपतासे (अबाधितानुभवत्) निर्बाध है एकताका अनुभवन जिसका, ऐसे (एकं ज्ञानं) ज्ञानकी एकरूपताको (पश्यति) देखता है ॥२५०॥

भावार्थ—किसी एकांतवादीका मत है कि ज्ञान पर्यायों नाना पदार्थोंके ग्रहण स्वभावके कारण, नानारूप है। ये नाना ज्ञानक्षण अपने नानात्वको सिद्ध करते हैं, अतः ज्ञान अनेक है, एक नहीं है।

स्याद्वादी जैन आचार्य कहते हैं कि ज्ञान तत्त्व, स्वयं एक आत्मतत्त्व है। वह द्रव्य रूपसे सदा एक है। ज्ञेयाकारके ग्रहण करनेसे जो ज्ञानकी विविध पर्यायें होती हैं, वे पर्यायें अनेक हैं तथापि उन सब पर्यायोंमें अनुस्यूत ज्ञान, द्रव्यार्थिक नयसे एक ही है। ज्ञानका नानात्व पर्यायापेक्षया कहना असंगत नहीं है, पर द्रव्यापेक्षया उसकी एकता का कथन भी संगत है, अतः एकान्तसे ज्ञानको अनेक कहना, द्रव्यरूपसे उसकी एकताको न स्वीकार करना, एकान्तवाद है। ऐसा एकान्तवादी सौगत स्वयं अपनेको ज्ञानाकारकी एकतासे भिन्न करता हुआ, भिन्न-भिन्न समयोंमें ज्ञान-क्षणोंको उत्पन्नध्वसी मानकर, स्वयं अज्ञानी हुआ, अपने कथित तत्त्वकी सत्यताको नष्ट करता हुआ, स्वयं नष्ट होता है।

वस्तुतः आत्मा स्वयं द्रव्य रूपमें अनाद्यनन्त है। ज्ञान उसका लक्षण या स्वभाव है। यद्यपि पर्याय परिवर्तन उसमें नाना ज्ञेयाकारोंके ग्रहणसे होता है, तथापि मूल द्रव्यकी एकताका अभाव नहीं होता। अतः आत्मा या ज्ञान तत्त्व “कश्चित् एक” भी है, तथा कश्चित् अनेक भी है ॥२५०॥

ज्ञान स्वरूप आत्मा सर्वथा एकान्ततः एक ही नहीं है, उसकी पर्यायें भी उससे अभिन्न ही हैं, अतः “कश्चित् अनेक भी” हैं। सर्वथा एकत्व को ही स्वीकार करने वालेका पक्ष खण्डित कर उसकी कश्चित् अनेकताकी वास्तविकता बताते हैं—

ज्ञेयाकारकलकुमेचकचित् प्रक्षालनं कल्पयन्-

एकाकारचिकीर्षया स्फुटमपि ज्ञानं पशुर्नेच्छति ।

वैचित्र्येऽप्यविचित्रतामुपगतं ज्ञानं स्वतः क्षालितं

पर्यायैस्तदनेकतां परिमृशन् पश्यत्यनेकान्तवित् ॥२५१॥

अन्वयार्थ—(ज्ञेयाकारकलकुमेचकचित्) ज्ञानमें आये जो ज्ञेयके आकार वे ज्ञानके कलकु हैं, दोष हैं (एकाकारचिकीर्षया) उन्हें एकाकार करनेकी इच्छासे (प्रक्षालनं कल्पयन्) उन ज्ञेयाकार रूप कलकुको प्रक्षालन करने की-दूर करनेकी कल्पना करता हुआ (स्फुटमपि ज्ञानं) स्पष्ट रूपसे अनेकाकार रूप अनुभवमें आने वाले भी ज्ञान को (पशुः नेच्छति) वह एकान्तवादी स्वीकार नहीं करता। (अनेकान्तवित्) अनेकान्त स्वरूप पदार्थका ज्ञाता स्याद्वादी (वैचित्र्येऽपि) पर्यायार्थिक नयसे

अनेकाकार होते हुए भी (अविचित्रताम् उपगतम्) द्रव्याधिक नयसे एकाकारता को प्राप्त है तथा ऐसा होनेपर भी (पर्याये) पर्यायो की अपेक्षा (तदनेकताम् परिमृशन्) वह अनेकताका परामर्श करते हुए भी (ज्ञानम्) ज्ञान मात्र तत्त्व, (स्वतः आल्लितम्) स्वतः पवित्र है, निष्कलङ्क है। (इति-पश्यति) ऐसा अनुभव करता है ॥२५॥

भाषार्थ—जिस वादीका मत ऐसा है कि अपने ज्ञानमात्र आत्माको सिद्ध किया सो वही यथार्थ है, वह एकाकार ही है। ज्ञेयके जाननेसे ज्ञानमे ज्ञेयाकार जो दिखाई देते हैं, वे ज्ञानके स्वरूप नहीं हैं, वे विकल्पात्मक होनेसे उस ज्ञानके कलक हैं। उनका प्रक्षालन करके ज्ञानको शुद्ध बनाइए तो वह ज्ञानरूप निर्विकल्प शुद्धवस्तु अनुभवमे आयगी।

आचार्य कहते हैं कि भाई ! ज्ञेयको जानना ही तो ज्ञान का स्वभाव है। सचेतन और अचेतनमे यही अन्तर है कि सचेतन ज्ञायक होनेसे स्वरूपका व परज्ज्ञेयका प्रकाशक है, यह स्वरूप-प्रकाशकत्व उसका कलक नहीं, गुण है। कोई भी ज्ञान अपने इस स्वरूपसे वञ्चित नहीं होता। अतः यद्यपि द्रव्याधिक दृष्टिसे वह अपनी विविध पर्यायोमे एकाकार है, तथापि-ज्ञेयके जाननेके निमित्तसे होनेवाली उसको पर्यायों भी, उसके स्वरूपसे भिन्न नहीं हैं, अतः उन पर्यायोकी अपेक्षा वह अनेकाकार भी है। जो अचेतन पदार्थ, ज्ञानके ज्ञेय बनते हैं, उनमे स्वरूप प्रकाशकत्व नहीं है, अतः वे स्वयं द्रव्य-पर्यायकी अपेक्षा, एकाकार व अनेकाकार होते हुए भी, अपनेको उभय-रूपमे अनुभव नहीं करते।

(४३९) प्रश्न—ज्ञानमे ज्ञेयाकार स्वयं स्वभावसे नहीं है। वे ज्ञानमे ज्ञेयके निमित्तसे आते हैं। अतः ज्ञेयाकाररूप परिणमन, ज्ञानका विकारी परिणमन है। उसे स्वभावरूप नहीं कहना चाहिए। अतः ज्ञेयाकार कलक ही है। ज्ञान परकी निरपेक्षतामे अपने एकाकाररूप ही है, अतः एकाकारता ही सत्य है, विविधाकारता ज्ञानका दोष है ?

समाधान—यद्यपि ज्ञेयके निमित्तसे ही ज्ञानमे ज्ञेयाकारता झलकती है, तथापि वह ज्ञानकी स्वच्छताका ही प्रतिफल है। जैसे स्वच्छ दर्पणमे ही सम्मुख आगत विविध वर्णके पदार्थ झलकते हैं, उन झलकनेवाले पदार्थ प्रतिबिम्बोंसे दर्पण काला-नीला नहीं हो जाता, वह तो स्वच्छ ही रहता है। स्वच्छताके अभावमे प्रतिबिम्ब दिखाई नहीं देते। इसी प्रकार ज्ञानकी जितनी स्वच्छता होगी उतने ही अधिकाधिक पदार्थ अपने सम्पूर्णरूपसे उसमे झलकेंगे। ज्ञानका स्वरूप ही ज्ञेयको-जानना है। यदि ज्ञेयको न जाने तो ज्ञानके स्वरूपका ही अभाव हो जायगा। अतः ज्ञानमे ज्ञेया-कारता कलक नहीं है, किन्तु स्वभाव ही है। यदि स्वभावको ही विकार मान लिया जाय तो स्वभावका अभाव हो जायगा।

(४४०) प्रश्न—यदि विविध ज्ञेयाकाररूप परिणमन ज्ञानका स्वभाव है, तो सयमी साधुको विविध विकल्पोका त्यागकर, निर्विकल्प समाधि के लिए शास्त्रोंमे प्रेरणा क्यों की गई है ?

समाधान—अल्पज्ञ या छद्मस्थ जीवका उपयोग एक समयमे एक पदार्थको ही ग्रहण करता है। जब वह किसी अन्य पदार्थपर उपयोग ले जाता है तो वह ज्ञानका विकल्प आत्माको अपने स्वरूप सचेतनमे बाधक हो जाता है। सयमीको आत्मसंवेदन आवश्यक है, अतः अन्यत्रसे उपयोग हटाकर स्वात्मस्वरूपको ही ज्ञेय बनाना उचित है। यह आत्मध्यान कर्मनिर्जराका हेतु है। उससे

ही चारों धातियाँ कर्मोंका नाश होता है और केवलज्ञान प्रकट होता है। केवलज्ञानका स्वरूप अखिल ज्ञेयाकाररूप परिणमन होकर भी, अपने एकाकारपनेमें रहना है।

(४४१) प्रश्न—जब ज्ञानकी विषुद्धता केवल स्वज्ञेयमात्रको जाननेमें है, अन्य ज्ञेयपर उपयोग जाना विकल्प है, और विकल्पोसे दूर रहना ही उचित माना गया है, तब केवलीका केवलज्ञान भी इसी प्रकार होना चाहिए कि वह स्वको जाने, परको किंचित् भी न जाने। क्या जो सामान्यजनके लिए दोषास्पद है वह विशिष्ट जनके लिए दोषास्पद नहीं है? यह तो बड़े पुरुषोंका पक्षपात और सामान्य जनका अनादरमात्र ही कहा जायगा। न्याय तो समान ही होना चाहिये?

समाधान—ऐसा नहीं है। परिस्थिति भेदसे निर्णय भेद होते हैं। सबको समानाधिकारकी व्यवस्था सबकी समानता होनेपर ही होती है। बालक और युवा दोनोंकी भोजनकी मात्रा समान नहीं होती। हीनाधिक होती है। रोगो-निरोगी दोनोंको समानतासे औषधि नहीं दी जाती। भ्रमानताका न्याय समान व्यक्तिपर लागू होता है, असमानपर नहीं होता। असमानता ही उसका हेतु है। सामान्यजन छपस्थ (अल्पज्ञानी) हैं। उस समय उनके ज्ञानके विकल्पोके साथ रागादिके भी विकल्प सम्भाव्य हैं। अतः रागादिके बचनेके लिए तथा स्वात्म-सचेतनके लिए उन्हें परज्ञेयोसे पराङ्मुख करना आवश्यक है। उनके बिना रागादि भी दूर नहीं होंगे, और स्वरमणिरूप-स्वात्मनिष्ठ चारित्र भी न होगा। इसके बिना कर्मनाश न होगा, तथा कर्मके नाशके बिना कैवल्यकी उत्पत्ति भी न होगी। इनमें इस प्रकारका कार्य-कारण भाव है।

छपस्थको सम्पूर्ण सकल्प-विकल्पोका त्यागकर स्वात्मनिष्ठ बनना चाहिए। उसका उपयोग यदि बर्हासे च्युत होकर परनिष्ठ होता है, तो स्वात्मनिष्ठताका अभाव तो तत्काल होता है तथा यदि परके ऊपर इष्टानिष्ठ विकल्प कषायोदयसे आ गए, तो रागादिकी उत्पत्ति हो सकती है, जो कि ज्ञानकी अज्ञानरूप परिणमन कर देती है। परन्तु जब कैवल्य हो जाता है तब उसके पूर्व, राग, द्वेष, मोहका सर्वथा अभाव हो जाता है। अतः वहाँ परज्ञेयोके विषयभूत होनेपर भी, न रागादिकी उत्पत्ति होती है, न स्वात्मनिष्ठासे जीव च्युत होता है।

(४४२) प्रश्न—केवलीका ज्ञान 'केवलज्ञान' कहा जाता है, अतः वह 'केवल' अकेला ज्ञान मात्र ही रहना चाहिए। ज्ञेय निमित्तक ज्ञेयाकार रूप होना ज्ञानकी केवलताका विघातक है?

समाधान—ऐसा नहीं है कि यदि ज्ञान ज्ञेयोको जान ले तो उसकी 'केवलता' को बाधा है। वह समस्त ज्ञेयोसे सर्वथा भिन्न तो था ही, पर रागादिके साथ होनेसे उसका "कैवल्य" अप्रकट रूप था। रागादि विकारोंसे रहित होनेपर वह ज्ञान अब केवल ज्ञान मात्र ही रहा। अतः उसे "केवल ज्ञान" कहनेमें कोई बाधा नहीं है।

ज्ञानमें ज्ञेयाकारता, उसकी स्वच्छता, निर्लेपता, स्व-पर प्रकाशकता रूप स्वभावका प्रकटपना ही है, विकार नहीं है। जैसे दर्पण जितना स्वच्छ होगा, उसमें सन्मुख स्थित पदार्थ उतने ही स्पष्ट रूपमें प्रतिबिम्बित होंगे। मलिन दर्पणमें पदार्थ मलिन ही दिखाई देंगे। अस्पष्ट प्रतिभास ही उनका होगा। यदि दर्पण बिलकुल साराब हो तो कुछ प्रतिबिम्ब ही न दिखाई देगा। इसी प्रकार ज्ञान जितना स्वच्छ होगा उसमें उतने ही स्पष्ट ज्ञेयाकार शलकेंगे। अस्वच्छ होगा तो पदार्थ अस्पष्ट प्रतिभासित होंगे। जैसे स्वच्छ दर्पणमें प्रतिबिम्बात्मक विविध प्रतिभास होनेपर भी,

दर्पणकी स्वच्छतामे कमी नहीं आती, बल्कि वह स्वच्छताका ही प्रमाण है। इसी प्रकार ज्ञानमें ज्ञेयाकार प्रतिभास कलङ्क नहीं है, किन्तु ज्ञानकी स्वच्छताका ही वह प्रबल प्रमाण है।

यह कथन तो केवलीके 'केवलज्ञान' को ही निर्दोष सिद्ध करता है। रागादि रहित होना ही ज्ञानकी केवलता है। इस प्रकार ज्ञान स्वल्प आत्म-द्रव्य कथञ्चित् एक होते हुए भी, पर्यायकी अपेक्षा अनेक भी है।

ज्ञानमात्र आत्मा स्वयं स्वद्रव्यकी अपेक्षा अस्तिरूप है, सत् है, परके कारण उसका अस्तित्व नहीं है, ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

प्रत्यक्षालिखितस्फुटस्थिरपरब्रव्यास्तित्वावच्छितः

स्वद्रव्यानवलोकनेन परितः शून्यः पशुर्नश्यति ।

स्वद्रव्यास्तितया निरूप्य निपुणं सद्यः समुन्मज्जता

स्याद्वादी तु विशुद्धबोधमहसा पूर्णोभवन् जीवति ॥२५२॥

अन्वयार्थ—(प्रत्यक्षालिखित-स्फुट-स्थिर-परब्रव्यास्तित्वा-वच्छित) प्रत्यक्षमे, ज्ञानमें आगत, स्फुट स्थिर जो ज्ञेयाकार, उसकी अस्तित्वासे ठगया हुआ, (स्वद्रव्यानवलोकनेन) स्वद्रव्यको न देखना हुआ (परितः शून्यः) सब ओरसे शून्यताको प्राप्त हुआ, (पशु) अज्ञानी पुरुष (नश्यति) स्वयं नाशको प्राप्त होता है। (स्याद्वादी तु) अनेकान्तवादी (सद्यः समुन्मज्जता) शीघ्र उत्पत्ति है जिसकी ऐसे (विशुद्धबोधमहसा) सुस्पष्ट सुविशुद्ध ज्ञानके तेजसे (स्वद्रव्यास्तितया) अपने आत्म-द्रव्यके अस्तित्वके द्वारा (निपुणं निरूप्य) वस्तुका स्पष्ट निरूपण करके (पूर्णोभवन्) स्वयं अपनेमें परिपूर्ण होता हुआ (जीवति) जीवित रहता है ॥२५२॥

भावार्थ—ज्ञानमें आये ज्ञेयाकारोको स्पष्ट देखकर उनके अस्तित्वसे ही ज्ञानका अस्तित्व माननेवाला अज्ञानी, अपने अस्तित्वको न स्वीकारते हुए स्वयं अस्तित्वरहित हुआ अपना नाश करता है। अनेकान्तवादी जैन अपने स्वास्तित्वसे हो प्रत्येक पदार्थका अस्तित्व मानता है, अतः आत्माका अस्तित्व भी, स्वद्रव्यापेक्षया ज्ञानात्मक स्वीकार करता है। ज्ञेयाकारोके आधीन ज्ञान नहीं है, किन्तु जैसे ज्ञेय अपने स्वतन्त्र अस्तित्वको लिए है, उसी प्रकार ज्ञान भी उनका मात्र ज्ञायक है। उसका अस्तित्व ज्ञेयाकारोके आश्रित नहीं है, किन्तु स्वयं स्वतन्त्र द्रव्यरूपमें अस्तित्व है ऐसा वस्तुका स्पष्ट निरूपण करके अपने ज्ञानभावोके तेजसे स्वयं प्रकाशित तथा पूर्ण होता हुआ, स्वद्रव्य जीवित ही सिद्ध हो जाता है, नष्ट नहीं होता।

जिसका अस्तित्व है, वह जीवित है, तथा जिसका अस्तित्व नहीं है वह मृत है। ऐसी सामान्य व्याख्या सर्वसाधारण जानते हैं। स्याद्वादीकी दृष्टिमें आत्मा स्वयं ज्ञानमात्र वस्तु अपने अस्तित्वसे स्वयं है। स्व और परको जानना उसका गुण है। जाननेसे ही उसका अस्तित्व स्पष्टरूपसे जाना जाता है, न कि ज्ञेयोके अस्तित्वसे। ज्ञानका अस्तित्व स्वयं ही है, वह ज्ञेयाकारोके कारण कल्पित नहीं है, ऐसा अनेकान्तवादीका मत है ॥२५२॥

स्वास्तित्वसे परकी नास्ति है, ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

सर्वद्रव्यमयं प्रपद्य पुरुषं दुर्वासनाबासितः

स्वद्रव्यभ्रमतः पशुः किल परद्रव्येषु विश्राम्यति ।

स्याद्वादी तु समस्तवस्तुषु परद्रव्यात्मना नास्तिनां

ज्ञाननिर्मलशुद्धबोधमहिमा स्वद्रव्यमेवाश्रयेत् ॥२५३॥

अन्वयार्थ—(दुर्वासनाबासित पशु) मिथ्याविश्वासकी वासनाओंसे पूर्ण अज्ञानीजन (पुरुषं) इस आत्माको (सर्वद्रव्यमयं प्रपद्य) सर्वद्रव्यमय मानकर, (परद्रव्येषु किल) समस्त पर ज्ञेयरूप द्रव्योमे (स्वद्रव्यभ्रमतः) मैं ही यह सब रूपमे हूँ ऐसी भ्रातिसे, उन द्रव्योमे (विश्राम्यति) स्थित होता है। (स्याद्वादी तु) अनेकान्तवादी तो (समस्तवस्तुषु) सम्पूर्ण वस्तुओमे (परद्रव्यात्मना नास्तिनां) परद्रव्यकी नस्तिता ही है ऐसा (ज्ञानम्) जानकर, (निर्मलशुद्धबोधमहिमा) निर्मल शुद्ध ज्ञानकी महिमा वाला (स्वद्रव्यमेवाश्रयेत्) अपनी निज सत्तात्मक आत्म द्रव्यका ही आश्रय करता है। परमे अपनी सत्ता विलीन नहीं करता ॥२५३॥

भाषार्थ—ब्रह्माद्वैतवादी कहते हैं कि “सर्वं ब्रह्ममयं जगत्” सारा जगत् ब्रह्म स्वरूप है। “पुरुष एवेदं सर्वं” तथा “अहं ब्रह्म एवास्मि” मैं स्वयं ब्रह्मस्वरूप हूँ। ऐसा कहकर यह सिद्ध करते हैं कि जगत्के समस्त पदार्थोंके रूपमे मेरा स्वयंका अस्तित्व है। उनमे ही मेरी सत्ता है। ऐसी भ्रातिसे अपना स्वरूप छोकर परमे ही विलीन हो जाता है। अथवा सारे जगत्को अपनेमे विलीन करता है। ऐसी उसकी दुर्वासना, मिथ्यादर्शनके उदयमे चली आ रही है।

मिथ्यादर्शनके उदयमे जो पदार्थ जैसा है, वैसा यथार्थ दर्शन उसे नहीं होता। अतः ज्ञान-मात्र आत्मवस्तुको परज्ञेयोके साथ मिलाकर, उसका अस्तित्व समाप्तकर, वस्तुतः स्वयंके अज्ञानके कारण परमे विलीन होता है। अनेकान्तवादी कहते हैं कि ‘स्व’ आत्मा ज्ञानमात्र, पदार्थ, ज्ञायक-स्वरूप, अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है, उसी प्रकार ज्ञानके द्वारा जाने गए समस्त जगत्के पदार्थ भी अपनी-अपनी स्वतन्त्र सत्ताको लिए हुए स्थित है। जैसे घटकी सत्ता पटके आधीन नहीं है, इसी प्रकार ज्ञानकी सत्ता ज्ञेयके तथा ज्ञेयकी सत्ता ज्ञानके आधीन नहीं। सर्वद्रव्य निज-निज सत्तात्मक है, अतः स्वद्रव्यका आश्रय करना चाहिए उसमे “परद्रव्यका नास्तित्व ही है” ॥२५३॥

स्वप्नेत्रापेक्षया ही वस्तुका अस्तित्व है। ऐसा दिखाते हैं—

भिन्नक्षेत्रनिवर्णबोध्यनियतव्यापारनिष्ठः सदा

सीदत्येव बहिः पतंतमभितः पश्यन् पुमांसं पशुः ।

स्वप्नेत्रास्तितया निरुद्धरभसः स्याद्वादवेषो पुनः—

स्तिष्ठत्यात्मनिखातबोध्यनियतव्यापारशक्तिर्भवन् ॥२५४॥

अन्वयार्थ—(भिन्न-क्षेत्र-निवर्ण-बोध्य-नियतव्यापारनिष्ठः) अपनेसे भिन्न प्रदेशोमे स्थित जो ज्ञेय, उनको जानने रूप जो नियत अपना सन्निकर्ष आदि व्यापार, उसमे स्थित (पशु) अज्ञानी (पुमांसं) आत्माको (अभितः बहिः पतंतं) सब प्रकारसे बाह्य पदार्थोमे पड़ता हुआ, (पश्यन्) देखता

हुआ, मानता हुआ (सबा सोबति एब) नाशको प्राप्त होता सदैव दुखी होता है। (स्याद्वादबेदी पुन) जो अनेकान्तवादी है वह (स्वक्षेत्रास्तितया) आत्मा स्वक्षेत्रमे ही अपना अस्तित्व रखता है, अतः उससे (निष्कृष्टरभस) रोक लिया है परमे जानेका अपना वेग जिसने, तथा (आत्मनिष्ठा-बोध्यनियतव्यापारशक्तिमंभन्) अपनी आत्मामे प्रतिबिम्बित जो ज्ञेयपदार्थके आकार, उनको जाननेका जो व्यापार, तत् शक्ति रूप होता हुआ (तिष्ठति) स्थित रहता है ॥२५४॥

भाषार्थ—नैयायिक मतानुयायी ऐसा मानते हैं कि ज्ञान सन्निकर्ष जन्य है। अर्थात् जब आत्मा मनसे जुड़ती है, तब मन इन्द्रियोंसे जुड़ता है, तथा इन्द्रियाँ पदार्थोंसे जुड़ती हैं, क्योंकि इन्द्रियाँ प्राप्यकारी हैं, अर्थात् पदार्थोंको प्राप्त होकर पदार्थोंको जानती हैं, तब ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। ऐसी मान्यताके कारण, अपने आत्म प्रदेशोंसे भिन्न जो परक्षेत्री ज्ञेय, उनमे प्राप्यकारी होनेसे परक्षेत्र गमन रूप क्रियाके कारण, ज्ञानका अस्तित्व परक्षेत्रके आधीन स्वीकार करना ही, स्वक्षेत्र प्रदेश स्थितिसे बाहर आत्माका पतन स्वीकार हुआ। इससे स्वक्षेत्रापेक्षया वस्तुका अस्तित्व न माननेसे अपना नाश ही किया।

अनेकान्तवादी आचार्य कहते हैं कि पर पदार्थ परक्षेत्रमे ही अपना अस्तित्व रखते हैं, और ज्ञानमात्र आत्मा अपने निज प्रदेशोमे ही अपना अस्तित्व रखती है। पर पदार्थोंको जानना ज्ञानका स्वभाव है अतः परको परक्षेत्र स्थित वह देखता है, तथापि स्वक्षेत्रकी मर्यादामे ही स्वयं रहता है। परमे सम्बन्ध करनेके लिए अपना क्षेत्र छोड़कर नहीं जाता, अतः उनमे प्राप्यकारित्वका निषेध है।

यदि नेत्रादि इन्द्रियाँ अपने क्षेत्रको छोड़कर परपदार्थसे जुड़ान करनेके लिए जायें, तो मनुष्य उतने काल उन इन्द्रियों रहित वृक्षके कोटरके समान खोखला दिखाई देना चाहिए। सो ऐसा होता नहीं है। ज्ञान ज्ञेयको जानता है, इसका अर्थ यह है कि जैसे सम्मुख स्थित पदार्थ, अपने-अपने क्षेत्रके अस्तित्वमे रहते हुए भी, दर्पणमे प्रतिबिम्बित होते हैं। वहाँ न पदार्थ दर्पणमे आता है, न दर्पण पदार्थमे जाता है, तथापि उन पदार्थोंसे भिन्न ही आकार दर्पणमे दिखाई देता है, जो दर्पणाकार ही है। इसी प्रकार ज्ञानमे प्रतिबिम्बित अर्थात्कार ज्ञानके ही तत्समानाकार है। ज्ञान उनको जानता है। इसे ही 'ज्ञेयको जानता है' ऐसा कहा जाता है। अपने-अपने स्थानको छोड़कर न ज्ञान ज्ञेयमे जाता है और न ज्ञेय ज्ञानमे जाते हैं। दोनोंमे उभय प्रकारसे भी प्राप्य-कारित्व नहीं है, तथापि ज्ञान-ज्ञेयका परस्पर ऐसा ही सम्बन्ध है कि स्व-स्व क्षेत्रोमे स्थित रहकर ही ज्ञान उन्हें जानता है, और वे ज्ञान द्वारा जाने जाते हैं।

इस प्रकार दोनोंका अस्तित्व स्वक्षेत्रापेक्षया अपने-अपनेमे है, किसीका अस्तित्व दूसरेके कारण नहीं है, न वे एक दूसरेमे विलीन होते हैं ॥२५४॥

अब यह बताते हैं कि स्वक्षेत्रमे परक्षेत्रका नास्तित्व ही है—

स्वक्षेत्रस्थितये पृथग्विषयपरक्षेत्रस्थितार्थोऽज्ञानात्

तुच्छोभूय पशुः प्रणश्यति चिदाकारान् सहार्थैर्वसन् ।

स्याद्वादो तु वसन् स्वघामनि परक्षेत्रे विद्वान्नास्तितं

त्यक्तार्थोपि न तुच्छतामनुभवत्याकारकर्षा परान् ॥२५५॥

अन्वयार्थ—(स्वक्षेत्रस्थितये) अपने क्षेत्रमें ही अपनी स्थितिको सिद्ध करनेके लिए (पृथक्-विषयपरक्षेत्रस्थित-अर्थ-उज्ज्वलानात्) अपनेसे पृथक्—भिन्न है प्रकार जिनका, ऐसे पर क्षेत्रमें स्थित पदार्थोंको छोड़ता हुआ, (पशु.) अज्ञानी (अर्थ सह चिदाकारान् बभूवुः) उन पदार्थोंके साथ-साथ ज्ञानमें प्रतिबिम्बित ज्ञेयाकारोको, जो चैतन्यके ही आकार है, उनको भी पर समझ कर छोड़ता हुआ (तुच्छीभूय प्रणश्यति) स्वयं रिक्त होकर नष्ट होता है। (स्याद्वाही तु) स्याद्वाही जैन (स्वभावनि निवसन्) अपने चैतन्य पुञ्ज प्रदेशमें स्वयं निवास करते हुए (परक्षेत्रे नास्तिता विवन्) पर पदार्थोंके प्रदेशमें अपनी नास्तिता स्वीकार करता हुआ (त्यक्तार्थं अपि) परको स्व नहीं बनाता तथापि (परान् आकारकर्वी) पर पदार्थोंके आकारको चैतन्यमें प्रतिबिम्बित करता हुआ (न तुच्छताम् अनुभवति) अपनेको अभाव रूप नहीं अनुभव करता, किन्तु स्वक्षेत्रमें अपना अस्तित्व देखता है ॥२५५॥

भाषार्थ—कुछ परवादी लोग ऐसा मानते हैं कि ज्ञानका स्वयं स्वक्षेत्र है। वह अपने क्षेत्रमें अपना अस्तित्व रखता है। ज्ञानमें जो ज्ञेयाकारका प्रतिबिम्ब होता है वह ज्ञानमें परका प्रवेश है। ज्ञानमें दिखाई देने वाले ज्ञेयाकार, ज्ञान स्वरूप नहीं है। इसलिए जैसे ज्ञानके स्वक्षेत्रके निर्णयके लिए, परक्षेत्रीय समस्त ज्ञेयभूत पदार्थोंका पृथक् करना इष्ट है, इसी प्रकार ज्ञानमें आये आकारो का भी पृथक् करना इष्ट है। वह ज्ञानका स्वरूप नहीं है, पर रूप है, ऐसी उनकी मान्यता है। इस प्रकारकी मान्यतासे वह ज्ञानके स्वरूपका नाशकर, स्वयं ज्ञानरहित होकर, अज्ञानी होकर अपना ही नाश करता है।

स्याद्वाद विद्याके अधिपति आचार्य कहते हैं कि जो पदार्थ ज्ञानसे भिन्न अपनी पृथक् सत्ता रखते हैं, वे परक्षेत्रीय पदार्थ हैं—यह तो नि सन्देह है, परन्तु उनके सम्मुख होनेपर जो दर्पणकी तरह ज्ञानमें ज्ञेयनिमित्तक आकार दिखाई देते हैं, वे पर नहीं हैं, वे ज्ञानके ही आकार हैं। ज्ञानका स्वरूप ही स्वपरका बोध करता है। अतः उनका बोध आत्माका स्वरूप ही है। वे विकार नहीं हैं, किन्तु ज्ञानके ही स्वरूप हैं। परके समानाकार रूप परिणत होना ज्ञानका स्वभाव ही है अतः वे चिदाकार परक्षेत्री नहीं है, स्वक्षेत्री है। ऐसी मान्यताके कारण स्याद्वादी परपदार्थको छोड़ते हुए भी चैतान्याकारोमें अपना स्वरूप देखकर स्वयं रिक्त नहीं होता। अतः उसके स्वक्षेत्रका नाश नहीं होता, उसमें परक्षेत्रका अभाव ही है ॥२५५॥

(४४३) प्रश्न—ज्ञानका स्वरूप तो स्वयं स्वच्छ दर्पणके समान स्वतंत्र है। उसमें आने वाले ज्ञेयाकार, ज्ञानका स्वरूप नहीं हैं, वे ज्ञेयके आकार हैं, अतः उनके कारण ज्ञान विकारी ही है ?

समाधान—इस प्रश्नका समाधान पूर्वमें कर चुके हैं फिर भी कहते हैं—ज्ञेयाकार ज्ञानमें नहीं आते, वे ज्ञेयभूतपदार्थोंमें ही रहते हैं। ज्ञान तो ज्ञेयाकारके समान परिणत होता है, अतः वे ज्ञानके ही आकार हैं, ज्ञानसे भिन्न नहीं है।

(४४४) प्रश्न—वे आकार स्वयं ज्ञानमें अस्तित्व रूप स्वभावसे नहीं हैं। पदार्थ सम्मुख होने पर उत्पन्न होते हैं और उसके अभावमें नष्ट हो जाते हैं। अतः जो आते जाते हैं, अर्थात् उत्पन्न नष्ट होते हैं, वे स्वभाव नहीं हो सकते। स्वभाव तो वैकालिक होता है। ऐसा आप कह चुके हैं ?

समाधान—यह सही है कि स्वभाव वैकालिक रहता है। पदार्थ सम्मुख न होनेपर भी, ज्ञानमें ज्ञेयाकार भले ही दिखाई न दें, पर इतने मात्रसे ज्ञेयको जाननेकी उसकी शक्ति रूप स्वभाव

का नाश नहीं होता। यही कारण है कि सर्वज्ञ (पूर्णज्ञानी) के ज्ञानमें, जो चराचर पदार्थ, तीनों कालोकी पर्यायोको लिए दिखाई देते हैं, वे अनन्तकाल तक दिखाई देते हैं कभी विनष्ट नहीं होते।

(४४५) प्रश्न—पर वे अनादिसे तो दिखाई नहीं देते थे। केवल ज्ञान होनेके बाद ज्ञानमें वे आकार उत्पन्न हुए हैं। पदार्थ यदि परिवर्तनशील है, तो वे आकार भी परिवर्तनशील होना चाहिए। सदा एकसे अनन्तकाल कैसे दिखाई देते रहेगे ?

समाधान—यह सही है कि अनादिकालसे वे दिखाई नहीं देते थे, इसका कारण यह है कि अनादिकालसे ज्ञान सम्पूर्ण नहीं था, जीव सर्वज्ञ नहीं था, अल्प ज्ञानी था, अतः क्षयोपशमानुसार अल्प पदार्थ दिखाई देते थे। सम्पूर्ण ज्ञान होनेपर उसे पदार्थोंकी अतीत-वर्तमान और अनागत पर्यायोकी सभी स्पष्ट प्रतिभासित होने लगी। वे पर्यायों परिवर्तनशील हैं, यह सत्य है। ज्ञान भी उनकी परिवर्तनशीलताको देखता है, इसीसे सत्य है। यदि परिवर्तनशीलको अपरिवर्तनशील देखे तो वह ज्ञान सत्य न होगा। तथापि जो-जो परिणमन पहिले समय केवल ज्ञानमें दिखाई दिए वे सदाकाल वैसे ही दिखाई देते रहेगे। उनमें हेर-फेर नहीं होगा। अतः अनन्तकाल तक ज्ञान सदा एक-सा है यह सिद्ध है।

(४४६) प्रश्न—भले ही ज्ञान पूर्वावस्थामें सीमित ही हो, तथापि उसका स्वभाव तो जैसा है वैसा सदासे रहना चाहिए ?

समाधान—ज्ञान सदा से ऐसे ही समस्त पदार्थको जाननेके स्वभाव वाला ही है, इसमें सन्देह नहीं है, तथापि वह स्वभाव शक्तिरूपसे, सदासे विद्यमान होते हुए भी, कर्मोपाधिके निमित्तसे, उस ज्ञानकी विकृत पर्याय थी। विकारके कारण दूर होनेपर, मेघरहित सूर्यकी भाँति वह पूर्ण प्रकट हुआ, और स्वभावतः सबको जानने लगा।

(४४७) प्रश्न—कर्मोदयकी अवस्थामें जीवमें रागादि उत्पन्न होते हैं, उन्हें विकार कहा गया है, वे जीवके स्वभाव नहीं माने गये, आगममें ऐसा लिखा है। ऐसी स्थितिमें आत्म भिन्न पर पदार्थके निमित्तसे होनेवाले, नैमित्तिक आकार, ज्ञानके स्वभाव कैसे होंगे ? रागादिकी तरह वे भी विकार माने जाने चाहिए ?

समाधान—तर्क ठीक नहीं है, वह वस्तुस्थितिका बोधक नहीं है। मिथ्यात्वादिके उदयमें ज्ञान, मिथ्या ज्ञानरूप परिणत होता है, अतः वह निमित्तजन्य भाव, विकारभाव है। पदार्थोंके निमित्तसे ज्ञानमें विकृति उत्पन्न नहीं होती, अतः वह अविकृत ज्ञान स्वभाव ही है। जो-जो निमित्त-जन्य हो, वे सब विकार हो, ऐसा नियम नहीं है।

पदार्थके शुद्ध परिणमनमें भी कालादि परद्रव्योंका निमित्तपना है। जीवके मुक्ति प्राप्तिकी अवस्थामें ऊर्ध्वगमन स्वभावतः है, उसमें धर्म द्रव्य निमित्त है। ऊर्ध्वगमन स्वभाव होनेपर भी लोकके आगे धर्मका अभाव है, अतः जीव वहाँ ही स्थित हो जाते हैं। उसकी गति रुकनेमें धर्म द्रव्यका अभाव तथा अधर्म द्रव्यका सद्भाव निमित्त है, तथापि मुक्तात्माका वहाँ रुकना, स्वभाव ही है विभाव नहीं है। धर्म-अधर्म द्रव्यमात्र उदासीन निमित्त हैं। उक्त उदाहरणसे सिद्ध है कि परपदार्थोंके निमित्तसे उत्पन्न हुए भी, ज्ञानके चेतन्याकार, ज्ञानके ही आकार हैं, अतः स्वक्षेत्री हैं, परक्षेत्री नहीं।

ज्ञान तो परको जानना हुआ भी स्वक्षेत्री है। वह कभी स्वक्षेत्रका त्याग नहीं करता, उसमे पर क्षेत्रकी नास्ति है। दोनो अपने-अपने प्रदेशरूप क्षेत्रमे, अपना-अपना अस्तित्व रखते हैं। परक्षेत्रका उनमें नास्तित्व ही है ॥२५५॥

आत्मा स्वकालकी अपेक्षा अस्तिरूप है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

पूर्वालम्बितबोध्यनाशसमये ज्ञानस्य नाशं विदन्
सौबत्येव न किञ्चनापि कलयन् अत्यन्ततुच्छः पशुः ।

अस्तित्वं निजकालतोऽस्य कलयन् स्याद्वाबवेदो पुनः

पूर्णतिष्ठति बाह्यवस्तुषु मूढभूत्वा विनश्यत्स्वपि ॥२५६॥

अन्वयार्थ—(पूर्वालम्बितबोध्यनाशसमये) जानने पहिले जिस पदार्थका आलम्बन किया था, उस ज्ञेयके विनाश कालमे (ज्ञानस्य नाशं विदन्) ज्ञानका भी नाश मानता हुआ कोई वादी, (किञ्चनापि न कलयन्) चेतन-अचेतन पदार्थको न स्वीकार करता हुआ, (अत्यन्ततुच्छः) अत्यन्त निःस्वभाव पदार्थको मानता हुआ (पशु) अज्ञानी, (सौबत्येव) नष्ट ही होता है। दुखी होता है। (स्याद्वाबवेदो पुनः) स्याद्वादका अवलम्बन करने वाला जैन (बाह्य वस्तुषु मूढ-भूत्वा विनश्यत्स्वपि) बाह्य ज्ञेय पदार्थके पर्याय दृष्टिसे बार-बार उत्पत्ति-व्यय रूप होते हुए भी, (निजकालतः अस्य अस्तित्वं कलयन्) स्वकालकी अपेक्षा ज्ञानका अस्तित्व स्वीकार करता हुआ, (पूर्णः तिष्ठति) अनाद्यनन्त स्थितिको प्राप्त होता है ॥२५६॥

भावार्थ—परिणमनशील प्रत्येक पदार्थ अनाद्यनन्त है। ज्ञान अथवा ज्ञान स्वभावी आत्मा भी अनाद्यनन्त है, उसमे भी सदा पर्याय परिणमन होता ही है। अपने समस्त परिणमनोमे अन्वय-रूपसे अनुगत, प्रत्येक द्रव्य अनन्त काल तक स्थायी है, कभी नष्ट नहीं होता। वे पर्यायों भी स्वकालमे अपना अस्तित्व रखती हैं, उन सभी पर्यायोका समुदायात्मक द्रव्य है। उनकी स्थिति स्वकालकी अपेक्षा अस्तिरूप ही है।

कोई वादी ऐसा मानते हैं कि जिस पदार्थको जानने अपना ज्ञेय बनाया, उस ज्ञेयके नष्ट होने पर, ज्ञानका भी नाश हो जाता है। ऐसी मान्यता स्वीकार करनेसे पदार्थ और ज्ञान दोनो नष्ट हुए तब निःस्वभाव पदार्थ स्वीकार करने वाला, स्वयं भी उसी नियमके आधार पर नष्ट हुआ। अपने अस्तित्वको भी स्थिर न रख सका, अतः स्वयं नाशको प्राप्त हुआ।

स्याद्वाद नयके वेत्ता जैन ऐसी मान्यताका तिरस्कार करते हुए कहते हैं कि परिणमन ज्ञान मे हो, या पदार्थमे हो, उस परिणमनसे वस्तुका नाश नहीं होता। वह तो उन पर्यायोमे अनुगत सदा रहता है। साथ ही यह भी जानना चाहिए कि प्रत्येक पदार्थ की स्थिति, अपने स्वरूपसे स्वयं स्वतन्त्र सत्ता स्वरूप है। किसी की सत्ता परके कारणसे नहीं है। इस नियमके अनुसार ज्ञानका अस्तित्व भी ज्ञेय पदार्थके आधीन नहीं है। ज्ञान ज्ञेय दोनो अपने-अपने समयमें, अपनी-अपनी पर्यायोकी अपेक्षा, अपना-अपना अस्तित्व रखते हैं। स्वकालकी अपेक्षा अस्तित्वका यही अर्थ है।

ऐसा कथंचित्, द्रव्यापेक्षया, पदार्थकी शाश्वतिकता, (नित्यता), और पर्यायकी अपेक्षा अनित्यता, उभय धर्म पदार्थमें रहते हैं। इसीसे पर्याय नष्ट होनेपर भी द्रव्य अपनेमे परिपूर्ण सत्ता वाका रहता है। आत्माकी नित्यता भी इसमे स्पष्ट है।

(४४८) प्रश्न—ज्ञान और ज्ञेयमें निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है। यदि ज्ञेय न हो तो ज्ञान किसका होगा। अतः ज्ञानकी स्थिति ज्ञेयके आधीन हो है ऐसा मानना चाहिए ?

समाधान—ऐसा नहीं है। ज्ञान और ज्ञेय दोनों अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखते हैं। ज्ञेयभूत पर्यायका अभाव हो जाता है, पर ज्ञानमें ज्ञेयाकारका अस्तित्व तदनन्तर स्मरण रूपमें रहता है। यदि इसे स्वीकार न किया जाय तो 'स्मरण' मिथ्या मानना पड़ेगा। 'स्मृति' प्रमाण है, मिथ्या नहीं है, उसे मिथ्या माननेसे प्रश्नोत्तर ही सभावना को प्राप्त नहीं हो सकता। प्रश्नकर्त्ता अपने शब्दोंसे प्रश्न करता है, वे शब्द पर्याय हैं, बोलते-बोलते ही नष्ट हो जाते हैं। उत्तरदाता उनका स्मरण करके ही, उस प्रश्नका उत्तर देता है। अन्यथा नहीं दे सकता।

उत्तरदाताके शब्द भी तत्काल क्लिप्त होते हैं, तब उत्तरदाताके समाधान करनेके अनन्तर कालमें ही, तद्विषयक ज्ञानका अभाव होनेसे, प्रश्नकर्त्ताका समाधान भी समाप्त हो जायगा। ससार मोक्षके सभी उपदेश, स्मृतिके आधार पर ही होते व ग्रहण किए जाते हैं। अतः ज्ञेयके अभावमें ज्ञानका भी अभाव हो जायगा, यह बात मिथ्या है। ज्ञानका अस्तित्व सिद्ध था तब ज्ञेयके निमित्तसे उसमें ज्ञेयाकारता आई। यदि उसका अस्तित्व स्वयं असिद्ध होता, तो ज्ञेयाकारता किसमें आती ? निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध होनेपर भी ज्ञान-ज्ञेय दोनों एक दूसरेके उत्पादक नहीं हैं। स्वकालकी अपेक्षा दोनों सत्त्वरूप हैं।

आत्मा या ज्ञानमें पर-कालकी अपेक्षा नास्तित्व ही है—

अर्थात्मबन्धकाल एव कलयन् ज्ञानस्य सत्त्वं बहि-

र्ज्यालम्बनलालसेन मनसा भ्राम्यन् पशुर्नश्यति ॥

नास्तित्वं परकालतोऽस्य कलयन् स्याद्वादवेदी पुन-

स्तिष्ठत्यात्मनिष्ठातन्त्यसहजज्ञानैकपुञ्जी भवन् ॥२५७॥

अन्वयार्थ—(ज्ञानस्य सत्त्वं) ज्ञानकी सत्ता (अर्थात्मबन्धकाल एव) पदार्थके अवलम्बनके कालमें ही है (इति कलयन्) ऐसा मानता हुआ कोई वादी (बहिर्ज्यालम्बनलालसेन मनसा) बाह्य ज्ञेय पदार्थोंको प्राप्त करनेकी लालसासे (भ्राम्यन्) बाह्य वस्तुओंमें ही भ्रमता हुआ (पशुर्नश्यति) अज्ञानी नष्ट होता है। (स्याद्वादवेदी पुन-) स्याद्वाद विद्याका वेत्ता तो (अस्य) इस प्रकार (परकालतः नास्तित्वं कलयन्) पर पदार्थकी जो पर्यायें वे ही हैं 'परकाल', उनका ज्ञानमें नास्तित्व ही स्वीकार करता है। तथा (आत्मनिष्ठातन्त्यसहजज्ञानैकपुञ्जीभवन् तिष्ठति) अपनी आत्मामें ही आरोपित जो द्रव्य रूपमें नित्यता, उससे सहज ही आत्मा ज्ञानका पुज है, ऐसा मानता हुआ अपनी स्वतन्त्र सत्तामें रहता है ॥२५७॥

भाषार्थ—एकान्तवादी पर ज्ञेय पदार्थोंकी पर्यायोंके आधीन ज्ञानकी सत्ता स्वीकार करता है। उसका यह कथन सर्वथा विरुद्ध है। क्योंकि ज्ञानकी सत्ता अपने ही कारण स्वयं है। पर पदार्थों की पर्यायोंका उसमें नास्तित्व ही है। परके आधीन अपनी, या अपने ज्ञानकी, सत्ता मानने वाला, अपने स्वरूपको ही पराधीन मानता हुआ, बाह्य पर पदार्थोंके प्राप्त करनेकी लालसामें भ्रमण करता हुआ, अपनेको स्वयं ज्ञान शून्य मानकर नष्ट होता है।

स्याद्वाद विद्याके वेत्ता कहते हैं कि परका अस्तित्व पर कालसे है। स्वका अस्तित्व स्वकालसे है, अर्थात् पर द्रव्य अपनी पर्यायोमे ही प्राप्त है, ज्ञान पर्यायोमे नहीं, इसी प्रकार ज्ञानकी पर्यायोमे ही ज्ञान द्रव्य, आत्म द्रव्य है, पर पर्यायोमे नहीं। स्याद्वाद ऐसी वस्तु स्वरूप ज्ञेयोकी, तथा आत्म स्वरूप ज्ञानकी, स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करता है, अतः वह आत्मा मे ही उकेरे गए, अपने शाश्वतिक स्वाभाविक ज्ञानके समूह रूप, अपनी स्थिति मे सदा रहता है।

(४४९) प्रश्न—पदार्थका प्रत्यक्ष होनेपर ही आत्मामे प्रत्यक्ष प्रमाणकी उपलब्धि होती है। अर्थके अभावमे किसका प्रत्यक्ष ज्ञान होगा? कहा है कि 'अर्थस्यासम्भवेऽभावात् प्रत्यक्षेऽपि प्रमाणता' अर्थात् पदार्थके अभावमे, पदार्थकी प्रत्यक्षताका अभाव है। तब प्रत्यक्षकी प्रमाणता पराधीन ही मानना चाहिए?

समाधान—ऐसा नहीं है। किसी पदार्थ विशेषका प्रत्यक्ष, उस पदार्थकी उपस्थिति मे हो, तो उस ज्ञानकी तात्कालिक पर्याय होगी। ज्ञान केवल पर्याय मात्र नहीं है। ज्ञानकी पर्यायोमे सदा बदलते रहने पर भी ज्ञानका अभाव नहीं होता। वह शाश्वतिक है। ज्ञानमे पदार्थके कारण ज्ञेयकारताकी उत्पत्ति होना, स्वयं ज्ञानकी स्वतन्त्र पर्याय है, वे ज्ञानके अस्तित्वकी सूचक है। ज्ञानको पर्याय, ज्ञानका स्वकाल है। पदार्थकी पर्याय परपदार्थका स्वकाल है। किन्तु ज्ञानके लिए, परपदार्थ की पर्याय परपदार्थकी पर्याय 'पर' काल है, उसका ज्ञानकी पर्यायमे नास्तित्व ही है, अतः स्याद्वादी 'पर' कालका नास्तित्व स्वीकार कर, 'स्वकाल' के अस्तित्वकी ही घोषणा करता है ॥२५७॥

जिस प्रकार द्रव्य, स्वद्रव्य-स्वक्षेत्र-स्वकालसे अस्तित्व वाला है, उसी प्रकार 'स्वभाव' से ही आत्माका भी अस्तित्व है ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

विश्रान्तः परभावभावकलनात् नित्यं बहिर्वस्तुषु

नश्यत्येव पशुः स्वभावमहिमन्येकान्तनिश्चेतनः ।

सर्वस्मान्नित्यतस्वभावभवनज्ञानाद्विभक्तो भवन्

स्याद्बाबो तु न नाशमेति सहजस्पष्टोक्तप्रत्ययः ॥२५८॥

अन्वयार्थ—(पशु) भजानीत्रन (परभावभावकलनात्) आत्म स्वभावसे भिन्न परभावोमे आत्माको स्वीकार कर, अर्थात् ग्रहणकर (बहिर्वस्तुषु नित्यं विश्रान्त) बाह्य वस्तुओमे ही सदा अपने स्वभावको देखता है, तथा (स्वमहिम्नि एकान्तनिश्चेतन) अपनी महिमामे कुछ भी नहीं जानता हुआ (नश्यति एव) स्वरूपसे नष्ट ही होता है। अर्थात् स्वरूपका स्वयं नाश मानता है। (स्याद्बाबो तु) अनेकान्तवादका आदर करनेवाला व्यक्ति (सहजस्पष्टोक्तप्रत्यय) सहज ही प्रकट किया है स्वज्ञान, तथा (नित्यतस्वभावभवनज्ञानात्) अपने निश्चित स्वभावरूप परिणत ज्ञानसे (सर्वस्मात् विभक्तो भवन्) सभी पदार्थोंसे अपनेको विभक्त करता हुआ, या स्वयं विभक्त होता हुआ, (न नाशम् एति) नष्ट नहीं होता है ॥२५८॥

भावार्थ—शरीरादि बड़ द्रव्योमे, अथवा आत्म भिन्न परात्माओमे, स्वस्वपनेको स्वीकार करनेवाला एकान्तवादी, आत्म-स्वभावको यथार्थ स्थितिको न जानेवाला मूढ़, बाह्य वस्तुओमे अपनापन मानकर आत्मघात करता है। आत्माक ज्ञानस्वरूपका भूलना ही आत्मघात है। यही सबसे बड़ा पाप है। ज्ञानी अनेकान्तवादी अपने, सहज ज्ञान स्वभाव रूपमे अपना अस्तित्व देखता

हुआ, तथा शरीरादि जड द्रव्योंमें अपने स्वभावकी नास्ति देखता हुआ, कथंचित् "अस्तिनास्तिरूप" अनेकान्त स्वरूप आत्माको देखता है, वह नाशको प्राप्त नहीं होता ।

(४५०) प्रश्न—आत्माके स्वभावका अज्ञानकार, परमे आत्म स्वभावको मानने पर भी नष्ट कैसे होता है ? स्वभाव तो त्रिकाली है, उसका कभी नाश नहीं होता । यदि होता है, तो वह स्वभाव कैसे माना जाय ?

उत्तर—स्वभाव तो प्रत्येक प्राणीका ज्ञान-दर्शनरूप अनाद्यनन्त है । यह निःसंदेह है । वह कभी नष्ट भी नहीं होता, उसकी विस्मृति अज्ञानीको है । वह पर स्वभावको अपना स्वभाव मान लेता है इसीसे उसे नष्ट कहा गया ।

(४५१) प्रश्न—स्वभावकी भूल और परभावमें आत्मबुद्धिको उसका भ्रम माना जा सकता है, न कि स्वभावका नाश ? धरम रखे हुए धनको भूल जाने वाला निर्धन नहीं हो जाता । धन तो उसके पास है, मात्र भ्रमसे अपनेको निर्धन मान लेता है ?

समाधान—वस्तुतः तो उसका भ्रम ही है । स्वभाव नष्ट होता नहीं है वह तो भूलता ही है । तथापि उस भूलके कारण ही तो दुखी है । अपने धनको विस्मरण करनेवाला, निर्धनताके कष्टको तो भोगता ही है । धनी होकर भी निर्धनताके कष्टको भोगने वाले उस धनीमें—और धनरहित निर्धनताके कष्टको भोगने वाले उन निर्धनके कष्टोंमें समानता ही है । इसलिए उसे नष्ट कहनेमें कोई बाधा नहीं है ।

इसी प्रकार अपने स्वभावकी जिसे खबर नहीं है, परमे ही विश्रान्त है, उस परावलम्बीको भी अपने स्वभाव परिणमनके अभावमें कष्ट भोगना पड़ता है । अतः वह भी नष्ट है, ऐसा कहनेमें कोई बाधा नहीं है । भ्रम दूर हो जानेपर जैसे वह तात्कालिक निर्धन अपना धन प्राप्तकर, उसका उपयोग कर, अपने कष्ट मिटा सकता है, इसी प्रकार स्वभावकी उपलब्धि करनेवाला अपने स्वभाव अन्य आनन्दका भोक्ता—परावलम्बन अन्य अपने कष्टको मिटा देता है ।

(४५२) प्रश्न—स्वरूप तो था, खोया नहीं था फिर उसकी उपलब्धिका क्या प्रसन्न ?

समाधान—स्वरूप जो भूला था वह दृष्टिमें आ गया, इसीको स्वरूपोपलब्धि कहा गया है । भूली वस्तुका मिल जाना ही उपलब्धि है । ससारी जीवके समस्त दुखोंका मूल हेतु हो यह है कि अपने स्वरूपसे एकाकार होकर भी, वह परमें स्वरूपके भ्रमके कारण, परमें ही भटक रहा था । दुखके कारण भूत अपने इस अज्ञान भावमें ही उसे सुखकी कल्पना थी । निज स्वरूपका भान होनेपर वह काल्पनिक सुख, जो यथार्थमें दुखका रूप ही था, मिट गया, तथा स्वतन्त्र स्वावलम्बी सुखकी प्राप्ति उसे हो गई । यही स्वरूपोपलब्धि है । तब उसे ज्ञात होता है कि मेरा स्वभाव, ज्ञान-दर्शन चैतन्य है, परके प्रति रागादिभाव मेरे स्वभाव नहीं हैं, वे परभाव हैं । मुझे परभावोंमें स्वभावका भ्रम था, अतः स्वरूपसे अस्तित्व और परसे नास्तित्व रूप, ऐसे अनेकान्त रूप स्वतत्त्वेके बोधके अभावमें अज्ञानी था । वह अज्ञानदशा ही उसका विनाश था स्वभावसे यही आत्माका अस्तित्व है ॥२५८॥

अब पर भावकी अपेक्षा वस्तुका नास्तित्व स्वीकार न करने वाला एकान्तवादी, स्वच्छन्दाचारी बनकर अपना अहित करता है, ऐसा प्रतिपादन करते हैं—

अध्यास्यात्मनि सर्वभावभवनं शुद्धस्वभावाच्छ्रुतः^१ ।

सर्वत्राऽप्यनिवारितो गतभयः स्वैरं पशुः क्रीडति ॥

स्याद्वादी तु विशुद्ध एव लसति स्वस्य स्वभाव भरा-

वारूढः परभाव भाव विरहव्यालोकनिष्कपितः ॥२५९॥

अन्वयार्थ—(आत्मनि) निजात्मा में (सर्वभावभवनं अध्यास्य) सम्पूर्ण विश्वके समस्त पदार्थों-को आरोपित कर, (शुद्धस्वभावाच्छ्रुत) अपने शुद्ध स्वभावसे भ्रष्ट हुआ, (पशु) अज्ञानी (गतभयः) निर्भय होकर (सर्वत्रापि अनिवारित) सभी इन्द्रिय विषयभूत भोगोपभोगके पदार्थों में बेरोक टोक (स्वैरं क्रीडति) स्वच्छन्द क्रीडा करता है । (स्याद्वादी तु) जो अनेकान्तवादी है वह (परभावभाव-विरहव्यालोकनिष्कपित) परभावसे रहित अकप रूपसे अपनेको अवलोकन करता हुआ, (भराद् स्वस्यस्वभावमारूढ) पूर्ण बलसे अपने स्वरूपका आरोहण करता हुआ अपनेको (विशुद्ध एव लसति) निर्मल ज्ञान स्वभावी हो अवलोकन करता है ॥२५९॥

भावार्थ—कुछ मतानुयायी सारे विश्वको ब्रह्मभय मानते हैं । प्रकारान्तरसे—अपने आत्माको अपने स्वरूपमें अवलोकन न करके, जगत्के रूपमें अपनेको देखते हैं । इसका फल यह होता है कि ऐसे एकान्तवादी, स्वच्छन्द होकर, निर्भय होकर, पापादिके फलोसे भय न करके, पचेन्द्रियोंके विषयो-में लिप्त हो जाते हैं । वे न्याय अन्यायका, पुण्य पापका भी, विचार नहीं रखते । सब ससार ब्रह्मरूप ही है, अतः उन सबका भोगोपभोग ब्रह्मका ही भोग है । ब्रह्मसे भिन्न कोई अन्य पदार्थ ही नहीं है । न पुण्य है, न पाप है, न स्वर्ग है, न नरक है, ऐसे मिथ्या विचारोंसे अनिवारित रूपसे पाप पकमें लिप्त हो जाते हैं । स्वचतुष्टय स्वरूप आत्माका पता उनको नहीं है । परको ही आत्म रूप मानकर, उनमें भगन हो जाते हैं, अतः अपनेको पापमय बनाते हैं ।

स्याद्वादी स्वपरका विवेकी होता है । कृत्य-अकृत्य का विवेकी होता है । अतः वह परसे भिन्न, स्वचतुष्टय स्वरूप अपने आत्माका बोधकर, स्वद्रव्यमें स्वप्रदेशोमें, स्वपर्यायोमें, तथा स्वभावमें ही अपना रूप देखता है । अपने विशुद्ध ज्ञानदर्शन स्वभावमें ही आरूढ होकर, अकृत्योसे दूर होकर, स्वोपलब्धिको प्राप्त होकर, ससार परिभ्रमणसे बचता है, तथा स्वात्मानन्दको प्राप्त होता है ।

आर्हत मतमें “छहो द्रव्य अपनी-अपनी स्वतन्त्र सत्ताको लिए हुए हैं” यह स्पष्ट प्रतिपादित है । कोई द्रव्य किसीकी सत्तामें प्रवेश नहीं कर सकता । सत्ता कभी समाप्त नहीं होती और न असत्से पदार्थकी उत्पत्ति होती है । इस पृथक् सत्ता वाले अन्य द्रव्योंकी आत्मासे कभी एकता न हुई, न है, न होगी । इतना ही नहीं, आत्मसत्तामें जिनका पर निमित्तसे, नैमित्तिक भावके रूपमें जन्म है, ऐसे रागादि विकार भी, आत्मस्वभाव न होनेसे पर ही माने गये हैं, जैसे लोहमें जलके शैत्यसे जो जग लग जाता है, वह लोहेके नाशका कारण बनता है । इसी प्रकार कर्म-नोकर्मके निमित्तसे आत्मा में जो रागादि-क्रोधादिभाव होते हैं, वे आत्माकी स्वभाव परिणतिके घातक ही हैं ।

आत्मा जैसे अन्य षट् द्रव्यान्तरोंसे पृथक् है, इसी प्रकार रागादिसे भी पृथक् है । अपने ज्ञान स्वभावकी जिनको पहिचान नहीं है, तथा रागादि क्रोधादि रूपतामें ही जिनमें आत्म दर्शन

किया है, वे रागादिके अवलम्बनमूल पदार्थोंसे अपनी एकता देखें, तो इसमें आश्चर्यकी कोई बात नहीं है। यह मिथ्यात्वकी ही महिमा है। ऐसे मिथ्यामति पुरुष अनात्मज्ञानी है, अतः आत्महितके मागसे अपरिचित हैं। ससारके नाना विषय भोगोंमें आसक्त हैं, इसे ही आत्मानन्द दशा मानकर स्वयं अनैतिक बनकर, अनैतिकताका ही प्रचार करते हैं। ऐसे व्यक्ति जगत्के लिए भी भयानक हैं।

अनेकान्तवादी अपने ज्ञानानन्द स्वरूप आत्माके स्वभावसे परिचित हैं, श्रद्धावान् हैं। अतः आत्महितके विरुद्ध रागादि भावोंसे, तथा उसके आलम्बनमूल समस्त परद्रव्योंसे भिन्न, अपने स्वरूपकी मर्यादामें ही रहता है, इसलिए कर्मबन्धनसे मुक्त हो जाता है। यह अपनेमें परभावोंकी नास्तिका वर्णन हुआ।

आत्माको क्षण-भंगुर माननेवाले अज्ञानी पुरुषोंके द्वारा भी स्वात्मोपलब्धि नहीं की जाती, इसका विवेचनकर कथञ्चित् नित्यताका समर्थन करते हैं—

प्रादुर्भाव-विराम-मुद्रित बहज् ज्ञानांशानात्मता-

निर्जानात् क्षणभंगसंगपतितः प्रायः प्रशुर्नश्यति ।

स्याद्वादी तु चिदात्मना परिमृशंश्चिद्वस्तु नित्योदितं

टङ्कोत्कीर्णघनस्वभावमहिम-ज्ञानं भवन् जीवति ॥२६०॥

अन्वयार्थ—(पशु) क्षणिकवादी अज्ञानी पुरुष (प्रादुर्भावविराममुद्रितबहज्ज्ञानांशानात्मता निर्जानात्) प्रतिक्षण उत्पत्ति तथा विनाशको प्राप्त, अतः प्रवाहशील ज्ञानपर्यायोंकी विविधताके बोधसे, (क्षणभङ्गसङ्गपतित) पदार्थको क्षणिक स्वीकार करनेवाला है, अतः (प्रायः नश्यति) प्रायः नष्ट होता है। (स्याद्वादी तु) स्याद्वादी अनेकान्तवादी, (चिद्वस्तु) चैतन्यस्वरूप आत्माको (चिदात्मना नित्योदित परिमृशन्) 'अपने चैतन्यस्वरूपसे नित्य ही उदयको प्राप्त है', ऐसा विचार करता हुआ स्वयं (टङ्कोत्कीर्णघनस्वभावमहिमज्ञानं भवन्) टाँकीसे जकेरी गई पाषाण रेखाके समान, घनस्वभावरूप नित्य प्रकाशमान है महिमा जिसकी, ऐसे ज्ञानस्वरूप होता हुआ (जीवति) जीवित रहता है। अर्थात् सदा अविनाशी रहता है ॥२६०॥

भावार्थ—क्षणिकवादी ऐसा मानते हैं कि पदार्थ प्रतिक्षण नया-नया ही उत्पन्न होता है। उन नवीन-नवीन पर्यायोंमें प्रवहणशील कोई नित्य द्रव्य नहीं है। अनेक पर्यायोंमें पदार्थ ही विभिन्न हैं। उनके मध्य जो सामान्य द्रव्यको मान्यता है, वह काल्पनिक है, वास्तविक नहीं है। व्यक्तियाँ हैं, वे अनेक हैं उनमें एक-सा-पना है पर एकपना नहीं है। एकपना दृष्टिके भ्रमसे है। जैसे नाना बिन्दुएँ समीपताके कारण, अपना पृथक् रूप प्रदर्शित नहीं करती, किन्तु एक लकीरका रूप प्रदर्शित करती हैं, तथापि लकीरका ज्ञान भ्रमात्मक है, बिन्दुएँ सत्य हैं। जैसे उनमें सामान्य-नित्य एक रूप कोई द्रव्य नहीं है, इसी प्रकार उन ज्ञानोंके क्षण प्रवाहमें, अन्तरगमें कोई द्रव्य रूप एक आत्मा नहीं है।

इस प्रकारकी पदार्थ व्यवस्था माननेवाले अज्ञानी पुरुष, स्वयं अपनी आत्माका अभाव मानकर, स्वयं नाशको प्राप्त हैं। नाना ज्ञानाशोंमें एक चैतन्यस्वरूप आत्मा स्वयं प्रत्यभिज्ञानसे अनुभव गोचर है। उसके अभावमें यह कौन विचार कर रहा है कि 'पदार्थ क्षणिक है—आत्मा

नहीं है ?, ऐसे व्यक्ति आत्माके अभावको स्वीकारकर अपना ही विनाश कर स्वयं मुक्ति पथसे दूर, संसार परिभ्रमण करके, अपनेको दुख सागरमें डुबाते हैं ।

अनेकान्तवादी कहते हैं कि इन नाना ज्ञानपर्यायोमें यह आत्मा स्वयं चैतन्यरूप नित्य ही प्रकाशमान है । स्मृतिज्ञान-प्रत्यभिज्ञान-अनुमान—तथा स्वानुभवके द्वारा उसका बोध सहज ही किया जा सकता है, वह आत्मा अनाद्यनन्त है । यद्यपि सदाकाल एकरूप नहीं रहती तथापि नानापर्यायोके प्रवाहमें स्वयं गतिशील होकर भी अपना अस्तित्व सदा रखती है ।

वह आत्मा अपने ज्ञानस्वभावसे परिपूर्ण ठोस द्रव्य है । वह शून्य नहीं है । अपनी ऐसी महिमामें ज्ञानी सदाकाल अपना जीवन देखता है ॥२६०॥

आत्मा सर्वथा नित्य ही है ऐसा भी एकान्त नहीं है किन्तु 'कथंचित्-अनित्यस्वरूप' भी है यह प्रदर्शित करते हैं—

टंकोत्कीर्णविशुद्धबोधविसराकारात्मतत्त्वाशया

बांछत्युच्छलदच्छच्छित्परिणतेभिन्नं पशुः किञ्चन ।

ज्ञानं नित्यमनित्यतापरिगमेऽप्यासादयत्युज्ज्वलं

स्याद्वादी तदनित्यतां परिमृशंश्चिद्वस्तुवृत्तिभ्रमात् ॥२६१॥

अन्वयार्थ—(पशुः) कोई अज्ञानी पुरुष एकान्त नित्यवादी (टंकोत्कीर्णविशुद्धबोधविसरा-कारात्मतत्त्वाशया) टीकासे उत्कीर्णके समान नित्यविशुद्ध, ज्ञानसे विस्तृत, आत्मतत्त्वके अभिप्रायकी इच्छासे (उच्छलदच्छच्छित्परिणतेभिन्न) उठती हुई स्वच्छ ज्ञानपर्यायोसे पृथक् (किञ्चन) कोई एक सर्वथा नित्यवस्तु (बांछति) स्वीकार करता है । (स्याद्वादी तु) अनेकान्तवादी तो (चिद्वस्तुवृत्ति-भ्रमात्) चैतन्य वस्तुकी समय-समयकी जो परिणतियाँ, उनके क्रमके कारण (तदनित्यता परिमृशन्) उसकी अनित्यताका भी परामर्श करना हुआ, (अनित्यतापरिगमेऽपि) अनित्यताको स्वीकार करके भी (नित्य उज्ज्वल) नित्य स्वच्छ (ज्ञानम् आसादयति) ज्ञानको ही स्वीकार करता है ॥२६१॥

भाषार्थ—एकान्त नित्यात्मवादी अनात्मज्ञ है । उसने नित्य टंकोत्कीर्ण, कभी भी परिवर्तन-को प्राप्त न होनेवाले ऐसे आत्माको स्वीकार किया है, जो समय-समय होनेवाली चैतन्य-परिणतियोंसे सर्वथा भिन्न है । अर्थात् आत्मा अपरिणमनशील है,—नित्य है,—सदा एकरूप ही रहता है । ऐसा एकान्त नित्य आत्माका स्वरूप माननेवाले एकान्तवादीसे, स्याद्वादी कहते हैं कि भाई ! आत्मा इस प्रकार एकान्त नित्य नहीं है । उसमें जो समय-समयपर चैतन्य परिणतियाँ क्रमशः प्रकट होती हैं, वे उस आत्माकी ही वृत्तियाँ हैं । वे आत्मासे भिन्न स्वतन्त्र निराधार काल्पनिक नहीं हैं । इन वृत्तियोंसे वह आत्मा अनित्य भी है । वह कथंचित् नित्यानित्यरूप ही स्पष्टरूपसे प्रतिभासित है । एकान्त नित्यरूप नहीं है । इस कलश द्वारा “कथंचित्-अनित्य” पक्षका समर्थन किया ॥२६१॥

ज्ञानमात्र आत्मतत्त्वकी अनेकान्तात्मकता को उपसंहार द्वारा संकोच करते हैं—

इत्यज्ञानावमूढाना ज्ञानमात्र प्रसाधयन् ।

स्वयमेवानुभूयते ॥२६२॥

अन्वयार्थ—(अज्ञान विमूढानां) अपने निजात्म तत्त्वके परिज्ञानमें भ्रमशील जीवोंके लिए (आत्म तत्त्व) आत्म तत्त्व (ज्ञान मात्र) ज्ञान मात्र है। (इति प्रसाध्यन्) ऐसा सिद्ध करता हुआ (अनेकान्तः) अनेकान्त (स्वयमेवानुभूयते) स्वयं अनुभव द्वारा प्रकाशित होता है ॥२६२॥

भाषार्थ—एकान्तवादी जन आत्मतत्त्वको यथार्थ नहीं जानते, चाहे वे नित्यैकान्तवादी हो, या अनित्यैकान्तवादी हो। जिन्हें आत्मतत्त्वकी यथार्थताका बोध नहीं है उन्हें स्वय अपना बोध नहीं है। वे स्वय आत्मा होकर भी अपने ही स्वरूपके ज्ञानमें भ्रमशील हैं।

स्याह्लादी आचार्य ऊपरके कलशमें आत्माकी सभी प्रकारकी एकान्त मान्यताओंका खण्डन कर चुके हैं, अतः उपसंहार स्वरूप इस कलशमें कहते हैं कि “आत्मा ज्ञानमात्र” है। ज्ञानसे भिन्न आत्मा नहीं है। ज्ञान ही उसका स्वरूप है। चैतन्य वृत्तियाँ जो परिवर्तित दीखती हैं वे सब आत्मा की हैं। आत्मासे उन वृत्तियोंको भिन्न माननेपर वे वृत्तियाँ निराधार किसमें रहेंगी? इस तरह दोनोंका अभाव होगा। फलतः वृत्तियाँ और वृत्तिमान् दोनोंका साम् न्य है, ऐसा स्वीकार करना ही आत्मतत्त्वका सम्यक्बोध है, ऐसा जानना चाहिए ॥२६३॥

अनेकान्त शासन अनुल्लङ्घ्य है—

एवं तत्त्वव्यवस्थित्या स्वं व्यवस्थापयन् स्वयम् ।

अलङ्घ्यशासनं जैनमनेकांतो व्यवस्थितः ॥२६३॥

अन्वयार्थ—(एव) पूर्वोक्त प्रकारसे (तत्त्वव्यवस्थित्या) तत्त्वकी व्यवस्थासे (स्वंस्वयव्यवस्थापयन्) स्वय-आत्मतत्त्वको व्यवस्था करता हुआ, (अलङ्घ्यशासनम्) जिस उपदेशका उल्लङ्घन युक्ति-तर्क-आगमके द्वारा नहीं हो सकता, ऐसा (जैन शासनं) यह जैन शासन (अनेकान्तः) स्वय अनेकान्त स्वरूप है यह (व्यवस्थितः) सिद्ध हुआ ॥२६३॥

भाषार्थ—पूर्वोक्त प्रकारसे आत्माका ज्ञानमात्र स्वरूप प्रसिद्ध किया है, इससे आत्माको कथंचित् नित्यता भी प्रसिद्ध है, और उसे कथंचित् अनित्यता भी प्राप्त है। यह प्रसिद्ध हुआ। ससारमें सभी तत्त्व नित्यानित्य हैं। उनमें आत्मा भी एक तत्त्व है, वह भी नित्यानित्य स्वरूप है, ऐसा जिनेन्द्रका उपदेश है। यह अनेकान्त स्वरूप उपदेश, वस्तु स्वभावके अनुरूप होनेसे अलङ्घ्य है, जैसा वस्तुका स्वरूप हो, उसको उसी प्रकार प्रतिपादन करना ही सत्य है। जो सत्य है वह अलङ्घ्य है। उसका खण्डन नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि अनेकान्तात्मक जैन शासन अलङ्घ्य है।

जो वस्तु-स्वरूपका सही प्रतिपादन नहीं करते, अनेकान्त स्वरूप वस्तु होने पर भी उसका एकान्तरूपमें प्रतिपादन करते हैं, उनका प्रतिपादन वस्तु मर्यादाके विपरीत होनेसे अवास्तविक है, अतः उल्लङ्घ्य है, खण्डनीय है। इस प्रकार तत्-अतत्, नित्यानित्य, भावभाव आदि बौद्ध भयो द्वारा वस्तु स्वरूप प्रतिपादक जैन शासन, अनेकान्त स्वरूप, स्वय सुप्रतिष्ठित है ॥२६३॥

(४५३) प्रश्न—प्रत्येक द्रव्यमें अनन्तगुण और उनकी अनन्त पर्यायें हैं। आत्मद्रव्यमें भी अनन्तगुण हैं, तब आत्माको केवल ज्ञानमात्र या ज्ञानस्वरूप ही क्यों कहा जाता है ?

समाधान—ज्ञान असाधारण गुण है जो आत्माके सिवाय अन्य द्रव्योंमें नहीं पाया जाता, अतः आत्माको ज्ञानमात्र कहा है। आत्माकी पहिचानके लिए ही इस असाधारण धर्मके द्वारा

उसका विवेचन किया है। ज्ञानमात्र शब्दका अर्थ, ज्ञानके सिवाय अन्य धर्मों या गुणोंका निषेध नहीं समझना चाहिए। वस्तुकी पहिचान उसके असाधारण गुण द्वारा ही होती है। अमूर्तत्व, सप्रवेशत्व अस्तित्व-वस्तुत्व, आदि सामान्य धर्म भी आत्मामें हैं, पर ये अन्य द्रव्योंमें भी पाये जाते हैं, अतः इनसे आत्म-द्रव्य, अन्य पाँच द्रव्योंसे भिन्न पहिचाननेमें नहीं आता। उसे उसके विशेष गुण द्वारा पहिचाननेके लिए ज्ञान स्वरूप कहा गया है।

(४५४) प्रश्न—लक्षणका ज्ञान कर लक्ष्यको जाननेका व्यायाम क्यों करना चाहिए? मुख्य वस्तु तो लक्ष्य है उसीका बोध करना उचित है?

समाधान—बात तो ऐसी ही है। साध्य आत्मा ही है, तथापि उसे अन्य पाँच द्रव्योंके मध्यमें पहिचाननेका क्या उपाय है? लक्षणके बिना अनात्मज्ञानी आत्माको कैसे पहिचान सकेंगे। जैसे कोई हीरा व काचखण्डका भेद ज्ञान करना चाहे तो दोनोंका भेद उसे उनके लक्षणोंसे ही पहिचानना होगा। इसी प्रकार जीव तथा अजीव दोनोंके विशेष लक्षण जाने बिना अजीवका त्याग—जीवकी उपादेयता कैसे जानी जा सकेगी? इसलिए जीवका विशेष लक्षण 'ज्ञान' है ऐसा निरूपण किया।

(४५५) प्रश्न—आत्माको लक्ष्य और ज्ञानको लक्षण बताया, परन्तु ये दोनों तो पृथक्-पृथक् हैं नहीं। ऐसी स्थितिमें दोनों या तो अनजाने रहेंगे, या दोनों जाने हुए होंगे। जो आत्माको जानेगा वह ज्ञानको जानेगा, इसी प्रकार जो ज्ञानको जानेगा वह आत्माको जानेगा। इन दोनोंमें अनेक एक सत्तात्मकता होनेके कारण, लक्ष्य-लक्षण भाव नहीं बन सकता?

समाधान—लक्षण दो प्रकारके होते हैं, आत्मभूत और अनात्मभूत। इनमें आत्मा और ज्ञानमें आत्मभूत लक्षणपना है। ज्ञानरूप लक्षण प्रसिद्ध है। उस प्रसिद्ध लक्षणसे अप्रसिद्ध लक्ष्य आत्माकी सिद्धि की जा सकती है। दोनों एक सत्ताक होने पर भी, गुण गुणोंकी अपेक्षा उनमें भेद है। अतः ज्ञान गुणके द्वारा उससे अभिन्न अप्रसिद्ध आत्माकी पहिचान हो जाती है। जितनी भी अन्य शक्तियाँ हैं वे भी यद्यपि ज्ञानसे अभिन्न सत्ताक हैं, तथापि स्वरूपभेद उनमें भी पाया जाता है, अतः ज्ञानस्वरूप आत्मा स्वयं स्वसंवेदन ज्ञानका गोचर होता है ॥२६३॥

आत्मामें अनेक शक्तियाँ पाई जाती हैं, तथापि आत्मा ज्ञानमात्रताका त्याग नहीं करता—

इत्याद्यनेक-निजशक्ति सुनिर्भरोऽपि

यो ज्ञानमात्रमयतां न जहाति भावः ।

एवं क्रमाक्रमविवातिविवर्तचित्रं

तद् द्रव्यपर्ययमय चिदिहास्तु वस्तु ॥२६४॥

अन्वयार्थ—(इत्याद्यनेकनिजशक्तिसु निर्भर अपि) इसी प्रकार अपने गुणपर्यायोसे कथंचित् भिन्न व अभिन्न रूप, नाना शक्तियोंका केन्द्र होने पर भी, (यो भावः) जो आत्मा (ज्ञानमात्र-मयतां) अपने ज्ञानमात्र स्वरूपसे तादात्म्यपनेको (न जहाति) छोड़ता नहीं है। (एवं क्रमाक्रमविवातिविवर्तचित्रं) इस प्रकार क्रमवर्ती तथा अक्रमवर्ती जो पर्याय, गुण, धर्म, उनके द्वारा वर्तनशील, नानाप्रकारकी विचित्रताको लिखे हुए, (द्रव्यपर्ययमय) द्रव्य-पर्यायरूप (तद् चिद् वस्तु इह अस्ति) वह चैतन्यवस्तु यहाँ प्ररूपित की गई है ॥२६४॥

भावार्थ—द्रव्य, गुण, पर्याय समुदाय रूप है। गुण सहभावी है, अतः वे एक साथ, अनन्त संख्यामे, उसमे अक्रममे पाये जाते हैं। पर्याय क्रमवर्ती हैं, अर्थात् एक गुणकी एक पर्याय एक बारमे होगी, दूसरी पर्याय दूसरे समयमे होगी, तथापि अनन्त गुणोकी अनन्त पर्यायें एक साथ ही होती हैं।

इस प्रकार क्रमवर्तित्व-अक्रमवर्तित्व रूपसे नानाप्रकारके रूपोको धारण करनेवाला, यह चेतन्य स्वरूपवाला आत्मा है। वह ज्ञानरूपताका त्याग नहीं करता, अतः आत्माको 'ज्ञानमात्र' कहना सुसंगत है ॥२६४॥

जैनी नीतिके स्वीकार करने वाले ही ज्ञानी बनते हैं—

नैकान्तसङ्गतदृशा स्वयमेव वस्तु-

तत्त्वव्यवस्थितिमिति प्रबिलोकयन्तः ।

स्याद्वादशुद्धिमधिकामधिगम्य संतो

ज्ञानीभवन्ति जिननीतिमलंघयन्तः ॥२६५॥

अन्वयार्थ—(सन्तः) सज्जन पुरुष (नैकान्तसङ्गतदृशा) अनेकान्त युक्त अपनी दृष्टिसे (वस्तुतत्त्वव्यवस्थितिम् स्वयमेव) वस्तुकी यथाथ व्यवस्थाको स्वयं ही (प्रबिलोकयन्तः) देखते हुए तथा (स्याद्वादशुद्धिम् अधिकामधिगम्य) स्याद्वाद रूप अनेकान्तकी शुद्धिको अधिकाधिक प्राप्त करके (जिननीतिम् अलंघयन्तः) जैनमार्गको स्वीकार कर (ज्ञानीभवन्ति) ज्ञानी बनते हैं ॥२६५॥

भावार्थ—अनेकान्त दृष्टिसे पदार्थ व्यवस्थाको देखना जैनी नीति है। अतः जो व्यक्ति अनेकान्त दृष्टिसे पदार्थको देखते हैं वे जिननीतिमे निपुण बनते हैं, उनका ज्ञान परिशुद्ध बनता है। अतः वे वास्तविक ज्ञानी हैं ॥२६५॥

(४५६) प्रश्न—अनेकान्त दृष्टि जैनी नीति हो सकती है, तथापि वही सत्य है ऐसा कैसे जाना जाय ?

समाधान—जैसा वस्तुका स्वभाव है, उसे ही जैनीदृष्टि देखती है, अतः वही सत्य है। ऐसा स्वीकार करना योग्य है।

(४५७) प्रश्न—जैनी नीति तो अनिर्णयात्मक है। वस्तुके किसी एक निश्चित रूपका प्रदर्शन नहीं करती है। दोनो ओर झुकती है। अतः सत्यके झूलेमे झूलता हुआ जैननीतिवेदी, कैसे प्रामाणिक माना जा सकता है ?

समाधान—पदार्थ अनन्त धर्मात्मक है। वे सभी धर्म, अपेक्षा दृष्टि से परस्पर विरोधी जैसे भी दिखाई देते हैं, तब जैन दृष्टि उनमे समन्वय करती है, अतः वह वस्तुकी नियामक है, इसलिए उसे प्रामाणिक मानना चाहिए।

(४५८) प्रश्न—परस्पर विरोधी एक साथ नहीं रह सकते, अतः वस्तु जिस धर्मवाली हो उसी रूप उसे कहना चाहिए। नित्यको नित्यरूप, अनित्यको अनित्यरूप, एकको एक रूप अनेकको अनेक रूप ही कहना चाहिए। एक ही वस्तुमे नित्यानित्य, एकांनेक, ऐसे परस्पर विरोधी धर्मोंका समन्वय कैसे चलेगा ? यह समन्वय काल्पनिक है, असत्य है। उनकी परस्पर विरोध रूप स्थिति ही सत्य है ?

समाधान—पदार्थ में रहनेवाले अनन्त धर्म, वास्तवमें विरोधी नहीं हैं, उनमें शाब्दिक विरोध सा प्रतिभासित होता है। जो पदार्थ द्रव्य दृष्टिसे नित्य प्रतीत है, वही समय समय पर होने-वाले अपने परिणमनोंसे अनित्य प्रतीत होता है। अपेक्षा भेदसे दोनों धर्म उसमें अविरोध रूप हैं। जो विरोधी हैं वे एक साथ नहीं रह सकते, पर जो एक साथ अपेक्षा भेदसे रहते हैं उन्हें विरोधी कैसे कहा जाय ? जो सामान्य से एक हैं, वही अपनी विशेषताओंके भेदमें अनेक रूप हैं। सामान्य-विशेष अपेक्षा भेदसे है, उन दोनोंमें भी अविरोधपना है। यह समन्वयदृष्टि ही वास्तविक सत्य है। अविरोधी रूपसे पाये जाने वालोंमें विरोध मानना ही काल्पनिक है। असत्य है।

(४५९) **प्रश्न**—वस्तु स्वरूपका प्रतिपादन जैनी अनेकान्त पद्धतिमें उल्लङ्घन जाता है। उसकी उल्लङ्घन दूर कर उसे किसी एकरूपमें हो वर्णन करना चाहिए, वही सत्य होगा ?

समाधान—ऐसा नहीं है। वस्तु स्वयं अपने अनेक गुण पर्यायोंमें है। उसे ऐसा ही बताना सत्य है। वस्तु वस्तुतः उल्लङ्घनी नहीं है, वह तो अनेक धर्मात्मक ही है। अपनेमें सुलक्ष्मी है, स्पष्ट है। उसे विवेका भेदसे समझा जा सकता है। उसके समझनेका प्रयत्न करना श्रेयस्कर है। न समझना अज्ञान भाव है। अज्ञानी ही उल्लङ्घना है। जैनी नीति वस्तुके आधार पर चलती है, उसे स्वीकार करना, सुलक्ष्मना है उल्लङ्घना नहीं।

वस्तु एकान्तरूप है नहीं, तथापि उसे वस्तु स्वरूप मानकर अपनेको सुलक्ष्मा हुआ मानना अज्ञान भाव है। अतः जैसी वस्तु अनेक धर्मात्मक है, उसे उसी रूपमें स्वीकार करना ही सत्य है, यही जैनी नीति है। उस पर चलने वाले सज्जन ही यथार्थ जानी है ॥२६५॥

ॐ इति स्याद्वाद अधिकारः समाप्तः ॐ

□ साध्य-साधक अधिकार □

जो अपनी ज्ञानमात्र भूमिकाको आश्रय करते हैं वे ही सिद्धि को प्राप्त करते हैं—

ये ज्ञानमात्रनिजभावमयीनर्कपा-

भूमि अयन्ति कथमप्यपनीतमोहाः ।

ते साधकत्वमधिगम्य भवन्ति सिद्धाः

मूढास्तन्ममनूपलभ्य परिभ्रमन्ति ॥२६६॥

अन्वयार्थ—(ये) जो मुनिजन (कथमपि अघनीतमोहाः) किसी भी उपायसे अपने मोहभाव को दूर करके (ज्ञानमात्र-निज-भावमयी) ज्ञानमात्र अपने आत्मभाव स्वरूप (भूमिम्) शुद्धोपयोगरूप भूमिकाको (अर्कपां आश्रयन्ति) निश्चल रूपसे आश्रय कर लेते हैं स्वीकार कर लेते हैं, अर्थात् उसमें एकाकार हो जाते हैं, (ते) वे ही (साधकत्वम् अधिगम्य) यथार्थ रत्नत्रय स्वरूप साधकपनेको प्राप्त करके, (सिद्धाः भवन्ति) सिद्धपद प्राप्त करते हैं। (मूढास्तु) जो मोही जीव हैं वे (अमूमनूपलभ्य) इस भूमिकाको प्राप्त न करके (परिभ्रमन्ति) ससारमें परिभ्रमण ही करते हैं। सिद्धिको प्राप्त नहीं होते ॥२६६॥

भाषार्थ—जिन जीवोंके मिथ्यात्व है, वे विपरीत दृष्टि हैं, अनात्मज्ञ हैं। आत्माके दर्शन-ज्ञान स्वभावको वे नहीं जानते। वे चैतन्यमात्र आत्मतत्त्वके ज्ञानके बिना अपने उपयोगकी अशुद्ध-भूमिकामें विचरण करते हैं, अतः अशुद्धात्माको प्राप्त कर ससारमें दीर्घकाल तक परिभ्रमण ही करते हैं।

किन्तु जो ज्ञानी जीव मोहभावका त्याग कर, पराश्रयके निमित्तसे उत्पन्न रागादि, क्रोधादि, विकार भावोंसे अपनेको भिन्न करते हैं, तथा उन समस्त परावलम्बनोंको छोड़कर अपनी शुद्ध ज्ञानमय आत्म भूमिकाका आश्रय करते हैं, उसमें अपनी अविचलित स्थिति बनाते हैं, अर्थात् उस शुद्धोपयोगकी भूमिकासे चलायमान नहीं होते, वे ही महापुरुष मुक्त होते हैं, सिद्धिपनेको प्राप्त कर सिद्ध परमात्मा बनते हैं। शुद्धोपयोग दशा ही वह साधक दशा है, जो आत्माको पवित्र बनाती तथा पूर्ण सिद्धिको प्रदान करती है।

(४६०) प्रश्न—ज्ञान आत्माका स्वभाव है—लक्षण है, गुण है। आत्मा त्रिकालमें भी ज्ञान-रहित होती नहीं है। यदि हो जाय तो लक्षणके अभावसे, लक्ष्यभूत आत्माका भी अभाव हो जायगा। आपने उन्हें एकसत्तात्मक बताया है, अतः सदा ज्ञानमय अवस्था उसकी निश्चय रूपमें ही है। तब उसके मुक्त होनेमें क्या बाधा है? उसे ज्ञानरूप भूमिकाका आश्रय करनेका उपदेश देनेका फिर क्या प्रयोजन है?

समाधान—यह सत्य है कि आत्मा ज्ञानस्वभावी है, तथापि वह अपने स्वभावकी अज्ञान-कारीसे अज्ञानी है, ज्ञानाभावसे अज्ञानी नहीं है। वह अपनी निजनिधिको भ्रूला है, उसकी अज्ञान-

कारी है, इससे वह अज्ञानी है। उसे उपदेश देकर उसके ज्ञानस्वभावकी खबर कराते हैं, अतः उपदेश सार्यक है, व्यर्थ नहीं है।

(४६१) प्रश्न—जब उसकी निज ज्ञाननिधि उसके पास सदा है, तब वह भूल कैसे सकता है ?

समाधान—जैसे कोई अपने घर में रखी हुई, गड़ी हुई, सम्पत्तिको भूल जाय, तब तक वह अज्ञानी हो है। दरिद्रताका दुःख भोगता है। निधिका पता लग जाने पर उसे प्राप्त कर दरिद्रता का नाश करता है। इसी प्रकार ज्ञानी अपनी निधिको मोहके नशेमें भूला है। मोहका नशा उतरने पर उसे निज निधिका पता लगता है, तब वह उसका आश्रय कर, सम्यग्ज्ञानी बनकर, ससारके कष्टसे पार हो, मोक्ष जाता है। इसीसे उसे अपने स्वरूपमें स्थिर होनेका उपदेश दिया गया है ॥२६६॥

शुद्धोपयोगकी भूमिका प्राप्त करनेका उपाय बताते हैं—

स्याद्वादकौशल-सुनिश्चलसंयमाभ्यां

यो भावयत्यहरहः स्वमिहोपयुक्तः ।

ज्ञानक्रियानयपरस्परतीव्र-सैत्रो-

पात्रीकृतः श्रयति भूमिमां स एकः ॥२६७॥

अन्वयार्थ—(घ:) जो भव्यप्राणी (स्याद्वादकौशलसुनिश्चलसंयमाभ्याम्) अनेकान्त स्वरूप जिनवाणीके अभ्याससे उत्पन्न सम्यग्ज्ञान द्वारा तथा निश्चल आत्मसंयमके द्वारा (इह उपयुक्तः) इस स्वात्मामें उपयोग स्थिर करके (अहः अह स्वम् भावयति) बार-बार उस स्वात्माकी भावना करता है। (ज्ञानक्रियानयपरस्परतीव्रसैत्रोपात्रीकृतः) ज्ञाननय तथा क्रियानय दोनोंकी परस्पर तीव्र मिश्रताका पात्र बना हुआ (स एकः) वही एक भव्य (इमां भूमिम्) इस शुद्धोपयोगकी भूमिकाको (श्रयति) प्राप्त करता है।

भावार्थ—पूर्वमें यह प्रतिपादित कर आए हैं कि उपयोग तीन प्रकारका होता है—
१ अशुभोपयोग—जो विषय कषायोमें जानेवाला ज्ञानका उपयोग है वह अशुभोपयोग है, जो कि पाप-प्रकृतियोंके बन्धका कारण बनता है। २ शुभोपयोग—विषय कषायसे रहित वीतरागी देवगुरु व तत्परूपित वाणीके प्रति अनुराग, पुण्यबन्धका कारण, शुभोपयोग है। तथा ३ शुद्धोपयोग—इन दोनों प्रकारके उपयोगोंसे रहित वीतरागी जो उपयोगकी प्रवृत्ति वह शुद्धोपयोग है। यह उपयोग ही संसारके समस्त बन्धनोंको काटकर सिद्धि पदका प्रदाता है। यह भूमिका कैसे प्राप्त होती है उसका यहाँ वर्णन किया गया है।

जो भव्यवाणी स्याद्वाद विद्याके अभ्याससे, तत्त्वका यथार्थ निर्णय कर चुका है, तथा तदनु-रूप संयमका अभ्यासी है। ज्ञाननय और क्रियानय, दोनों नयोंके विषयभूत ज्ञान-चारित्र्यका जिसने स्वयंको पात्र बना लिया है, वही भव्य, क्रमशः शुद्धोपयोगकी भूमिकापर आरुढ़ होता है। वह अपने स्वरूपकी उपलब्धि को प्राप्त हुआ है। उसके कर्मबन्धन स्वयं ही कट जाते हैं ॥२६७॥

(४६२) प्रश्न—यह जाना कि अनेकान्तवाणीका अभ्यासी विद्वान् ही आत्मस्वरूपका दर्शन करता है। अतः स्याद्वादकी कुशलतासे आत्मोपलब्धि हो जाती है, वही शुद्धोपयोगी है। उपयोगकी शुद्धता उपयोगके शुद्ध लक्ष्यसे है, पर इसके साथ चारित्र्यकी बात जोड़ी गई है, उसकी क्या उपयोगिता है ? उस संयमसे तो केवल देहदाह ही होता है !

समाधान—ज्ञानी वस्तुस्वरूपका वेत्ता है, तथापि उस लक्ष्य पर उपयोगकी स्थिरताके लिए चारित्र्य अवश्य चाहिए। असंयमोका उपयोग, शुभाशुभ रूप ही प्रवर्तित होता है, शुद्धरूप नहीं। अतः इसके लिए चारित्र्य धारण करना अनिवार्य है।

(४६३) प्रश्न—चारित्र्य-पञ्च महाव्रतादिरूप है। इसकी गणना स्वयं पुण्यबन्धके कारणोंमें भगवान् उमास्वामीने, मोक्षशास्त्रके सप्तम अध्यायमें की है। तब इस पुण्यबन्धके कारणभूत शुभोपयोगकी सगतिसे अनेकान्त विद्याके अभ्यासीको शुद्धोपयोग की प्राप्ति कैसे होगी ?

समाधान—चारित्र्य दो प्रकारका है। व्यवहार चारित्र्य और निश्चय चारित्र्य। व्यवहार चारित्र्य तो पञ्चमहाव्रतादि तेरह प्रकारका है, तथा निश्चय चारित्र्य आत्मस्वरूपमें तल्लीनताको कहते हैं। यहाँ ज्ञानीके निश्चय चारित्र्यको दशामें ही शुद्धोपयोगकी प्राप्ति है, ऐसा तात्पर्य है। अतः दोनों, अर्थात् सयमी ज्ञान और चारित्र्यकी मैत्रीके पात्र व्यक्तिको, शुद्धोपयोगकी भूमिका प्राप्त करनेवाला कहा गया है।

(४६४) प्रश्न—यदि सयमसे तात्पर्य स्वात्मरमण रूप निश्चय चारित्र्यका है, तब हम इसे स्वीकार करेंगे। व्यवहार चारित्र्यका धारण करना उसका साधनभूत नहीं ठहरा। अनेकान्त बाणीका उपासक व्यक्ति उसमें वर्णित आत्मस्वरूपका ज्ञाता है, तथा वही उस आत्मामें उपयोग लगाकर निश्चय चारित्र्यको प्राप्त होकर शुद्धोपयोगी बन सकता है ?

समाधान—ऐसा नहीं है। जिसने पञ्चमहाव्रतादिरूप चारित्र्यको अंगीकार नहीं किया, उसने अपनी प्रवृत्तिमें पाँच पापोंका त्याग नहीं किया। जिसकी प्रवृत्ति पाप रूप है, पञ्चेन्द्रियके विषयोमें तथा कषायोमें है, उसकी वह प्रवृत्ति उपयोगके बिना नहीं हुई। बुद्धिपूर्वक ही उसकी उनमें प्रवृत्ति है। वह दोनों भूमिकाओंका अतिक्रमण कर तीसरी शुद्धोपयोग की भूमिकाको प्राप्त नहीं कर सकता।

(४६५) प्रश्न—सो तो बाह्यचारित्र्य-महाव्रतादि पालन करनेवाला भी शुभोपयोगकी भूमिकाका अतिक्रमण नहीं करता ?

समाधान—यह भी सही है। पर जब तक नहीं करता, तब तक शुभोपयोगी है, इसके बाद वही शुद्धोपयोगी बनता है।

(४६६) प्रश्न—इसी प्रकार बाह्य चारित्र्यकी भूमिकाका आश्रय न करनेवाला ज्ञानी गृहस्थ भी, विषय कषायसे उपयोग हटाकर शुद्धोपयोगी क्यों नहीं बन सकता ?

समाधान—सर्वप्रथम जब अशुभोपयोग हटता है, तब प्रवृत्ति शुभोपयोगमें होती है। तत्पश्चात् शुद्धोपयोगकी योग्यता आती है। गृहस्थ-पञ्चेन्द्रियोंके विषय-कषायोंसे अपनेको ऊपर नहीं उठा पाता तब शुद्धोपयोगी कैसे बनेगा ?

(४६७) प्रश्न—यदि कोई गृहस्थ ऐसा करे तो उसमें क्या बाधा है ? क्या बाह्य वेष कोई रुकावट पैदा करेगा ? या बाह्यनग्न दिग्गम्बर वेष उसमें साधक बनता है ? यदि बनता है तो कैसे ?

समाधान—यदि कोई गृहस्थ पञ्चेन्द्रियोंके विषयोंसे, कषायोंसे, पञ्चपापोंसे अपनेको ऊपर उठाता है, तो वह नियमसे उन पापोंका परित्यागी हो जायगा। ऐसी स्थितिमें वह स्वयं गृहस्थ न होकर, महाव्रती साधु ही होगा। साधु स्वयं परिग्रहका त्यागी होनेसे नग्न होता है।

(४६८) प्रश्न—क्या साधुको नग्न होना आवश्यक है ? गृहस्थ भी सर्वपरिग्रहका त्यागी क्यों नहीं हो सकता ?

समाधान—सर्व परिग्रहका त्यागी, स्त्रो-पुत्र कुटुम्बादिसे भी रागद्वेष न रखेगा। धन-गृह-खेत आदि परिग्रहसे भी सम्बन्ध त्याग देगा। रुपया, पैसा, सोना, चाँदी, बर्तन, वस्त्र आदिका भी त्याग करेगा। इस अवस्थामे वह स्वयं दिगम्बर होगा, गृहस्थ दशा उसकी स्वयं समाप्त हो जायगी। गृहत्यागी ही अपरिग्रही है। गृहस्थ हो और अपरिग्रही हो ऐसा नहीं हो सकता।

(४६९) प्रश्न—गृहरहित ही साधु है, ऐसा मान लिया जाय तो जिनके गृह ही नहीं है, ऐसे पशुपक्षी तथा वनवासी सभी व्यक्ति साधु सत्ताको प्राप्त हो जायेंगे। तब क्या उनको भी शुद्धोपयोगकी प्राप्ति होगी ? यह तो असम्भव लगता है ?

समाधान—जरूर असम्भव है। उसका कारण यह है कि परिग्रहकी अप्राप्ति एक बात है और परिग्रहका त्याग दूसरी बात है। दोनोंमे महान् अन्तर है। उसे इस प्रकारसे समझना चाहिए—एक भिक्षुक है, जिसके पास एक कानी कौड़ी भी नहीं है। रहनेको भवन नहीं है। खानेको अन्न नहीं है। भिक्षा वृत्तिसे घर-घर माँगकर पेट भरता है। दिनभर याचना करता रहता है। एक दूसरा व्यक्ति धनवान् है, सभी प्रकारके सुखभोगकी सामग्री है, पर उसने संसारके तत्त्वका बोध कर, उस सबका त्याग कर दिया है और साधुता स्वीकार कर ली है। न उसे घरकी चाह है, न भोजनके लिए है, न धनकी इच्छा है। गृहस्थ द्वारा अत्यन्त आदरसे जो प्रासुक शुद्ध आहार, उसे बुलाकर दिया जाता है, उसे ग्रहण कर, सम्पूर्ण समय ज्ञान-ध्यानमे व्यतीत करता है। अप्राप्तिके तथा प्राप्त त्यागके उदाहरण स्वरूप ये दो व्यक्ति हैं। इनका महान् अन्तर स्वयं स्पष्ट है।

(४७०) प्रश्न—क्या दिगम्बरताके साथ साधुताकी व्याप्ति नहीं है ?

समाधान—है, पर उभय व्याप्ति नहीं है। इसका स्पष्टीकरण भी इस प्रकारसे जानना चाहिए—जा-जो साधु हैं वे नियमसे सर्व परिग्रहके त्यागो होनेसे दिगम्बर हो होंगे, ऐसी व्याप्ति है। तथापि जो नग्न होंगे वे सब साधु ही होंगे ऐसी व्याप्ति नहीं है। व्याप्ति समव्याप्ति भी होती है और विषमव्याप्ति भी होती है। जैसे अग्निका गुण उष्णता है उसमे गुण-गुणीका सम्बन्ध है अतः इन दोनोंमे समव्याप्ति है। आत्माका गुण ज्ञान है, अतः दोनोंमें गुण-गुणी होनेसे समव्याप्ति है अर्थात् दोनों ओरसे व्याप्ति है जो इस प्रकार है—

१. जहाँ जहाँ अग्नि है, वहाँ-वहाँ उष्णता है। जहाँ-जहाँ उष्णता है, वहाँ-वहाँ अग्नि है।

२. जहाँ-जहाँ जीव है, वहाँ-वहाँ ज्ञान है। जहाँ-जहाँ ज्ञान है, वहाँ-वहाँ जीव है।

जो गुण-गुणीरूप नहीं हैं, उन दो वस्तुओमे, या भिन्न कार्य-कारणोमे, विषम व्याप्ति पाई जाती है। जैसे—अग्निसे धूम्र उत्पन्न होता है, इन दोनोंमे कार्य-कारणभाव है। जहाँ आग होगी वहाँ धूम्र भी होगा, ऐसी व्याप्ति नहीं है। पर जहाँ धूम्र होगा, वह अग्निसे ही उत्पन्न होगा, ऐसी व्याप्ति पाई जाती है। दिगम्बरता और साधुतामे इसी प्रकारकी विषम व्याप्ति है। साधुताके साथ दिगम्बरता अनिवार्य होती है, पर दिगम्बरताके साथ साधुता हो भी—और न भी हो, यह

सम्भव है। साधुता हृदयकी वस्तु है, और दिगम्बरता शारीरिक है। साधुता आत्मके भावको कहते हैं, जब कि नग्नताका सम्बन्ध देहसे है। इस प्रकार दोनोंमें स्पष्ट अन्तर है।

जो अन्तरंगमें साधुताको अर्थात् वीतरागताको स्वीकार करता है, वह बाह्य परिग्रहको ग्रहण ही नहीं करता। यदि पूर्व गृहीत हो तो उन्हें त्याग कर देता है। फलतः वह स्वयं दिगम्बरता को प्राप्त हो जाता है।

यह निश्चित हुआ कि स्याद्वाद वाणीके प्रभावसे जिसने आत्मतत्त्वको जाना है, तथा आत्म-संयमन करके परके प्रति रागादिभावोका त्याग किया है, ऐसा भाव समय, जिस साधुको प्राप्त हुआ है, वही शुद्धोपयोगी बनता है। ऐसे भावसयमीमें बाह्यसयम स्वयं पाया जाता है। बिना द्रव्य-सयमके भावसयमीकी प्राप्ति असम्भव है। द्रव्य असयम हो, और भाव सयम प्राप्त हो जाय, ऐसा त्रिकालमें नहीं होता। इसीसे आचार्यने ज्ञान-नय और क्रिया नयकी तीव्र मैत्री होनेपर ही, शुद्धोपयोगीकी भूमिका प्राप्त होनेकी स्थितिका प्रतिपादन किया है ॥२६७॥

शुद्धोपयोगी ही आत्मस्वरूपमें स्थित होता है इसे स्पष्ट करते हैं—

चित्पिण्डचण्डिमविलासिविकासहासः

शुद्धप्रकाशभरनिर्भरसुप्रभातः ।

आनन्दसुस्थितसदास्खलितैकरूप-

स्तस्यैव चायमुदयस्थच्छायाचिरात्मा ॥२६८॥

अन्वयार्थ—(चित्पिण्डचण्डिमविलासिविकासहासः) चैतन्यके समूहकी प्रौढ़ता विशालताके विलासे विकसित है प्रसन्नता अर्थात् स्वच्छता जिसकी, तथा (शुद्धप्रकाशभरनिर्भरसुप्रभातः) शुद्ध जो प्रकाश अर्थात् विशुद्ध ज्ञान, उसके समूहसे भरा हुआ है उदय जिसका तथा (आनन्दसु-स्थितसदास्खलितैकरूपः) स्वात्मानन्दमें भले प्रकार स्थित और स्थिर, जो कभी चलायमान न हो, ऐसा ही है एक रूप जिसका, तथा (अच्छायाः) निष्कप है दीप्ति जिसकी, ऐसा (आत्मा) आत्मा (तस्यैव चायमुदयसि) उसी शुद्धोपयोगी मूलिको प्रकट होता है ॥२६८॥

भावार्थ—शुद्धोपयोगी पुरुष ही चैतन्यकी स्वच्छताका दर्शन करते हैं। उनको शुद्ध केवल-ज्ञानका उदय होता है, जो उनके जीवनका नया प्रभात है। वे ही आनन्दामृतका सदा रसपान करते हुये अनन्तकाल व्यतीत करते हैं। उनकी आत्मा निष्कपरूपसे अपनी अनन्त शक्तिरूप प्रकट होती है। जो जीव शुभाशुभोपयोगकी भूमिकासे ऊपर उठकर, अपने उपयोगको रागादि क्रोधादि विकारीभावोंसे भिन्न, अपने चैतन्य स्वरूपमें स्थिर करनेके सत्पुरुषार्थमें सफल होता है, उस शुद्धोपयोगीको, अनन्त चैतन्यका दर्शन, केवल ज्ञानकी प्राप्ति, वीतरागताका अनन्तसुख तथा ऐसी अवस्थामें सदा स्थितिरूप अनन्त शक्ति, ऐसे अनन्त चतुष्टयकी प्राप्ति होती है। अर्थात् इन चारों गुणोंका विकास शुद्धोपयोगका फल है।

(४७१) प्रश्न—उपयोगकी शुद्धता तो अविरत सम्यग्दृष्टिको भी हो जाती है। उसे भी 'शुद्धोपयोगी' कहा जाता है। जब शुद्धोपयोग चतुर्थ गुणस्थानमें भी प्रकट है तब क्या वहाँ भी अनन्त चतुष्टयकी प्राप्ति की सम्भावना है ?

समाधान—नहीं, वहाँ वस्तुतः शुद्धोपयोग नहीं है।

(४७२) प्रश्न—वस्तुतः शुद्धोपयोग नहीं है तो क्या शुद्धोपयोगका उपचारमात्र है? यदि उपचार है तो उसका क्या हेतु है?

समाधान—‘शुद्धोपयोग’ शब्दमें शुद्ध और उपयोग दो शब्दोंका मेल है। इनकी व्युत्पत्ति तीन प्रकारसे होती है—

‘साध्यभूते शुद्धे आत्मनि य. उपयोग स शुद्धोपयोग.’

१. शुद्ध जो आत्मा, उसके ऊपर विचार करने वाला जो उपयोग, उसे भी शुद्धोपयोग कह सकते हैं। ऐसा शुद्धोपयोग अत्रतः सम्यक्त्वोकी भी हो सकता है। इसके उपयोगका विषय (लक्ष्य) शुद्धात्मा है।

‘शुद्धश्चातो उपयोग. रागादि विरहित सः शुद्धोपयोग.’

२. शुद्ध अर्थात् रागादि विकार रहित उपयोगकी जो प्रवृत्ति उसे भी शुद्धोपयोग कहते हैं। यह शुद्धोपयोग पूर्ण रागादि रहित ग्यारहवें-बारहवें गुणस्थानोंमें होता है। तथापि सप्तमादि गुणस्थानोंमें ध्यान अवस्था है अतः वहाँ साधुके स्वात्मनिष्ठ होने, एवं बुद्धि पूर्वक रागादि न होनेसे वहाँ भी शुद्धोपयोग इस अर्थमें कहा गया है। वह वस्तुतः सयमीके ही होता है ऐसा प्रवचनसारमें कहा गया है।

‘शुद्ध पूर्णज्ञानरूप उपयोग स शुद्धोपयोग’

३. शुद्धात्म भगवान् केवली, उनका जो विशुद्ध केवल ज्ञान रूप उपयोग, वह शुद्धोपयोग ऐसा शुद्धोपयोग केवलीके प्रकट हुआ, जो पूर्ण शुद्धोपयोगका फल कहा गया है।

शब्द शुद्धोपयोग है, पर उसके तीन भिन्न-भिन्न अर्थ, भिन्न-भिन्न गुणस्थानोंकी अपेक्षासे किये जाने चाहिए।

(४७३) प्रश्न—आपने चतुर्थ गुणस्थानमें प्रथम अर्थवाला शुद्धोपयोग बताया तथा दूसरे अर्थवाला ग्यारहवें-बारहवें बताया तब पंचम गुणस्थानसे दशम गुणस्थान तक क्या शुद्धोपयोग किसी अर्थमें भी नहीं है? तब वहाँ क्या शुद्धोपयोग ही सम्भाव्य है?

समाधान—ऐसा नहीं है। पंचमादि दशमपर्यन्त सभी गुणस्थान, सम्यग्दृष्टिके ही गुणस्थान हैं, अतः चतुर्थगुणस्थानमें पाया जानेवाला शुद्धोपयोगका अर्थ इन गुणस्थानोंमें भी सुघटित है।

(४७४) प्रश्न—क्या चतुर्थ आदि गुणस्थानोंमें केवल शुद्धात्माका विचार है, इसलिये शुद्धोपयोग है? या उनके उपयोगमें स्वयं भी शुद्धता है?

समाधान—अत्रती सम्मगदृष्टिके अनन्तानुबन्धी राग कम हुआ है। पंचमादि गुणस्थानवर्ती जीवोंको अनन्तानुबन्धी, अप्रत्याख्यान, प्रत्याख्यान सम्बन्धीरागका यथायोग्य रीतिसे अभाव हुआ है, अतएव उनके उपयोगमें उतनी-उतनी विशुद्धता आधिकरूपमें प्रकट हुई है—अतः अंशोशभावमें उनका उपयोग भी कथञ्चित् वीतरागी है। वहाँ शुद्धोपयोग प्रारम्भ होकर बढ़ता जा रहा है, तथापि दूसरी दृष्टिसे विचार करें तो आशिक अशुद्धता भी वहाँतक पाई जाती है।

(४७५) प्रश्न—शास्त्रकारोंने शुद्धोपयोग शब्दका व्यवहार उपशमक-क्षपक श्रेणीमें स्थित जीवोंमें ही किया है। तब आपकी ऊपरकी व्याख्या कैसे सुसंगत है?

समाधान—शास्त्रकारोंने जो शुद्धोपयोग शब्दका व्यवहार किया है, वह उन श्रेणीगत गुणस्थानोंमें ध्यानावस्था होनेसे, बुद्धिपूर्वक रागादिके अभावसे, उन्हें शुद्धोपयोगी भी कहा है और उन्हें वीतरागी भी कहा है। तथापि जैसे वीतराग शब्दका उपयोग, पूर्णवीतरागी ग्यारहवें-बारहवें गुणस्थानमें ही “छद्मस्थवीतराग” के नामसे किया है, उसी प्रकार “शुद्धोपयोगी” शब्दका उपयोग भी, पूर्णताके अर्थमें, इन ही दोनों गुणस्थानोंमें सम्भाव्य है।

(४७६) प्रश्न—जिनके बुद्धिपूर्वक राग नहीं है उन्हें शुद्धोपयोगी कहते हैं। इस व्याख्यासे ऐसा प्रतीत होता है कि वे कुछ अबुद्धिपूर्वक, अज्ञानपूर्वक भी रागादि क्रियाएँ करते हैं। क्या श्रेणीमें अज्ञान जनित क्रियाएँ भी होती हैं? यदि नहीं, तो बुद्धिपूर्वक-अबुद्धिपूर्वक शब्दोंका क्या अर्थ है?

समाधान—जिनका उपयोग ध्यानमें एकाग्र है, ऐसे श्रेणीगत जीवके उपयोगमें, ऐसा राग नहीं है जो उनकी जानकारीमें आवे। इन्हीं ही “बुद्धिपूर्वक” रागका अभाव कहते हैं। तथापि उनकी जानकारीके बिना भी, कर्मके उदयागत मन्द राग बिद्यमान है, उसे ही ‘अबुद्धिपूर्वक राग’ कहते हैं। जिनके ध्यानकी एकाग्रता नहीं है—उनमें कर्मोदयसे जो राग आता है, वह जानकारीमें भी अपनी स्थूलताके कारण आ जाता है। अतः वहाँ प्रथम अर्थमें शुद्धोपयोग शब्दका प्रयोग है। अथवा आशिक शुद्धिके कारण भी उसे आशिक शुद्धोपयोग माना जा सकता है। तथापि श्रेणीगत ध्यानस्थ जीवोंको, मन्दोदयकी स्थितिमें भी, ज्ञानको वर्तमान प्रयोग दशामें होनेवाला क्रमबद्धित शुद्धोपयोग है। वह अनन्त चतुष्टयकी उत्पत्तिमें प्रबल हेतु है। अतः यह कहना सुसंगत है कि शुद्धोपयोगका फल ही अनन्त चतुष्टय है ॥२६८॥

ऐसे शुद्धोपयोगकी कामना करते है—

स्याद्वादवीपितलसन्महसि प्रकाशे

शुद्धस्वभावमहिमन्युविते मयीति ।

किं बन्धमोक्षपथपातिभिरन्यभावे—

नित्योदयः परमयं स्फुरतु स्वभावः ॥२६९॥

अन्वयार्थ—(स्याद्वादवीपितलसन्महसि प्रकाशे) स्याद्वाद वाणीके द्वारा प्रकाशित है शोभायमान महान् प्रकाश जिसका, ऐसे (शुद्धस्वभावमहिमनि नयि उविते सति) शुद्ध स्वभावकी महिमाका जब मेरे उदय हो गया है तब, (बन्ध मोक्षपथपातिभिः) बंध-मोक्षके मार्गमें जिनका प्रवेश है, ऐसे (अन्यभावे) अन्य भावोंसे (किम्) मुझे क्या प्रयोजन है? (परं अर्थ स्वभावः) केवल वही सुविशुद्ध श्रेष्ठ भाव (नित्योदय स्फुरतु) नित्य हो उदय रूप प्रकाशमान रहो ॥२६९॥

भावार्थ—भगवान् जिनैन्द्रकी अनेकान्तमयी वाणीको ध्वनकर, या उसका बार-बार अभ्यास कर, मुझे शुद्धात्माकी महिमाका प्रकाश प्राप्त हुआ है। अब मुझे इस चर्चसे क्या लाभ कि बंध कैसे होता है, और मोक्ष कैसे होता है? इन भावोंका प्रयोजन पूर्वमें था, पर जब केवल ज्योतिको प्रकट करनेकी साक्षात् हेतु भूत शुद्धात्माकी महिमा प्रकट हो गई, तो इसे ही निर्विकल्प होकर अगीकार करना चाहिए। विकल्प तो शुभाशुभ रूप हैं, और वे शुभाशुभ बंधके ही कारण

बर्नेगे। अतः उनका अभाव ही हो, तथा यह परमभावजो प्रकट हुआ है, वह अविच्छिन्न रूपसे मुक्षमें प्रकाशित रहे यही कामना है।

(४७५) प्रश्न—जिनवाणी अनेकान्त भय है। इस कलशमे उसी अनेकान्त स्याद्वाद वाणीके द्वारा दीपित प्रकाशकी महिमा बताई गई है। यह स्याद्वाद अनेक नयात्मक है, नय विकल्पात्मक है, तब नयोत्पादक स्याद्वादका तिरस्कार क्यों किया गया? क्या नयात्मक विकल्प शुद्धात्माकी प्राप्तिमे बाधक है? यदि ऐसा नहीं है तो निर्विकल्प होनेकी बात कहाँ तक उचित है?

समाधान—नयके विकल्प वस्तुको समझनेमे साधक है। साधनो द्वारा जब साध्य वस्तु प्राप्त हो गई, तब साध्यको छोड़कर फिर साधनो पर दृष्टि ले जाना लाभदायक नहीं है। हानि-कारक हो है। अतः उन विकल्पोको दूर करनेकी भावनाका उपदेश दिया है। साधन उपयोगी है, पर तब तक उसकी उपयोगिता है जबतक साध्यकी प्राप्ति नहीं हुई ॥२६९॥

इसी विषयको नीचेके कलशमे स्पष्ट करते हैं—

चित्रात्मशक्तिसमुदायमयोज्यमात्मा

सद्यः प्रणश्यति नयेक्षणखण्डघमानः।

तस्मादखण्डभनिराकृतखण्डमेक—

मेकांतशान्तमचलं चिदहं महोऽस्मि ॥२७०॥

अन्वयार्थ—(चित्रात्मशक्तिसमुदायमयः) विविध प्रकारकी निज शक्तिप्रेसे सम्पन्न (अवयव आत्मा) यह आत्मा, (नयेक्षणखण्डघमानः) विविध नयोकी दृष्टिसे देखनेपर खण्ड-खण्ड रूप प्रतिभासित होती हुई, सद्यः (प्रणश्यति) तत्काल विनश्वती है। (तस्मात्) इसलिए वस्तुतः (अहं) मैं (अखण्डम्) परसे अखण्डनीय, (अनिराकृत खण्डम्) किन्तु अपने समस्त खण्डोसे अभिन्न, (एकम्) एक सत्ताक (एकांतशान्तम्) सर्वथा शान्त (अचल) स्थिर (चिन्मह अस्मि) चैतन्यका प्रकाश है ॥२७०॥

भावार्थ—आत्मा विविध प्रकारके अनन्त गुण पर्यायोका, एकमात्र अखण्ड-पिण्ड होते हुए भी, एक-एक गुण पर्यायकी प्रमुखता रूप नयोसे देखनेपर, खण्ड खण्ड रूप प्रतिभासित होनेके कारण उसकी अवगृह्यता नष्ट होती दीखती है। जिस नयकी अपेक्षा उसे देखा जाय, उस काल उतनी ही दिखाई देगी। उसका समस्त अखण्ड रूप उस काल लक्ष्यमे नहीं आयेगा। द्रव्य दृष्टिसे देखनेपर द्रव्य मात्र प्रतीत होगा। प्रदेश भेदकी दृष्टिसे देखनेपर उसके असंख्य प्रदेशमात्र दृष्टिमे आयेंगे। पर्यायकी दृष्टिसे देखनेपर शुद्धाशुद्ध पर्याय रूपता ही प्रतीतिमे आयेगी। ज्ञानादि गुणोंसे देखनेपर ज्ञानादि मात्रता रूप ही प्रतिभासित होगी। इस प्रकार द्रव्य-क्षेत्र-काल भाव रूप एक-एक नयसे एक-एक रूप प्रतिभासित होगा।

गुणोंमें या पर्यायोमे भी, जिस गुणकी विवक्षा होगी, या जिस पर्यायकी विवक्षा होगी, तत्-गुण या तत्पर्याय रूप ही उसका दर्शन होगा। अनाद्यनन्त समस्त गुण पर्यायोसे अभिन्न, अखण्ड रूप आत्मा, इन नय दृष्टियोंमें नहीं आयेगा। अतः नय दृष्टियोंको, तथा उसके विकल्पोको, दूर-कर मैं एकांत, शान्त, निर्विकल्प, खण्ड-खण्डपनेसे रहित, अखण्ड अचल चैतन्यके प्रकाश रूप हूँ। और इस स्वरूपमें कभी भी अचलता नहीं है ॥२७०॥

ज्ञान-ज्ञेयका अभिन्नपता प्रदर्शित करते हैं—

योऽयं भावो ज्ञानमात्रोऽहमस्मि

ज्ञेयो ज्ञेयज्ञानमात्रः स नैव ।

ज्ञेयो ज्ञेयज्ञानकल्लोलवल्गुज्

ज्ञानज्ञेयज्ञातुमद्वस्तुमात्रः ॥२७१॥

अन्वयार्थ—(य-अयम् भावः) यह जो मैं भाव स्वरूप पदार्थ हूँ, सो (अहम् ज्ञानमात्रम् अस्मि) मैं ज्ञानमात्र पदार्थ हूँ। उमे (ज्ञेयज्ञानमात्र स नैव) सिर्फ ज्ञेयका जाननेवाला ज्ञानमात्र है ऐसा नहीं जानना। किन्तु (ज्ञेय ज्ञेयज्ञानकल्लोलवल्गुज्) ज्ञेय पदार्थोंके ज्ञानाकार रूप, कल्लोलो-को स्वीकार करने वाला, वह (ज्ञान-ज्ञेय-ज्ञातुमद् वस्तुमात्रः) स्वयं ज्ञान रूप, स्वयं ज्ञेय रूप, और स्वयं ज्ञायक रूप, तीनोंसे अभिन्न है, ऐसा अर्थ करना चाहिए ॥२७१॥

भावार्थ—“आत्मा ज्ञानमात्र है” ऐसा पूर्व कलशमे कहा गया था। इसका केवल यह अर्थ नहीं है कि ज्ञान, ज्ञेय पदार्थोंका ज्ञायक मात्र है, किन्तु जगत्के समस्त ज्ञेयका ज्ञानमे जो तदाकार रूप प्रतिभासित होता है, वे सब ज्ञानको ही कल्लाले है। जैसे समुद्रको कल्लोलें—समुद्र रूपताका परित्याग नहीं करती, वे समुद्ररूप ही हैं। इसी प्रकार ज्ञेयाकार रूप प्रवर्तित ज्ञानकी समस्त कल्लालें ज्ञानरूप ही हैं।

ज्ञान उन सबका ज्ञाता है, अतः ज्ञान उनका ज्ञायक हुआ। आत्मा उनसे अभिन्न है अतः स्वयं ज्ञाता है, स्वयं ज्ञान है, और स्वयं ज्ञेयरूप है। फलतः यह ज्ञान-ज्ञेय-ज्ञातारूप वस्तु स्वयं है। अर्थात् स्वयं ज्ञाता आत्मा, स्वयंके ज्ञान द्वारा, स्वयंको भी ज्ञेयरूप बनाता है। स्वयंकी इस त्रिविधतामे, बाह्य ज्ञेय पदार्थ, आत्मासे भिन्न ही रहते हैं। उन ज्ञेयका आत्मासे प्रवेश नहीं होता, किन्तु ज्ञेयाकार जैसी ज्ञानकी ही विविध पर्यायें हैं। जिन्हें ज्ञान कल्लोल कहा गया है, ज्ञान उन्हें स्वीकार करता है, यही उनका जानना है। आत्माका अनुभवन करनेवाला अपनेको उसी प्रकार अखण्ड रूप अनुभव करता है, इसलिये ‘आत्मा ज्ञान मात्र है’ ऐसा कहा गया है ॥२७१॥

अनुभव दशामे होनेवाली उस विविधताके रहनेपर भी मेरे सहज स्वभावकी स्थितिमे कोई अन्तर नहीं आता—

क्वचित्सति मेघकं, क्वचिन्मेघकामेघकं

क्वचित्पुनरमेघकं, सहजमेव तत्त्वं मम ।

तथापि न विमोहयत्यमलमेघसां तन्मनः

परस्परसुसहंतप्रकटशक्तिचक्रं स्फुरत् ॥ २७२ ॥

अन्वयार्थ—(मम सहजमेवतत्त्वं) मेरा सहज ज्ञानस्वरूप तत्त्व ही (क्वचिन्मेघकं कसति) कभी विविधरूप दिखाई देता है (क्वचित्पुनरमेघकं) कभी एकाकार टकोत्कीर्ण स्वरूप दिखाई देता है, तथा (क्वचिन्मेघकामेघकं) कभी एकानेक रूप प्रकाशमान होता है, (तथापि) तो भी (परस्परसुसहंतप्रकटशक्तिचक्रं स्फुरत्) परस्परमे तादात्म्य रूप सुगठित अपनी प्रकट शक्ति समूह रूपमें

प्रकाशमान वह आत्मतत्त्व, (अमलमेघसां मनः) निर्मल बुद्धिवाले सज्जनोके मनको (न विमोहयति) भ्रम उत्पन्न नहीं करता ॥२७२॥

भाषार्थ—ज्ञान स्वपर प्रकाशक है। उसका विषय कभी 'स्व' होता है, कभी 'पर' होता है और कभी स्वपर दोनों होता है। जब स्वरूप मात्रका बोध करता है तब उसमें एकाकारता दीखती है, अतः उसे 'अमेचक' कहा गया है। वही ज्ञान जब नाना प्रकार पररूपोको लक्ष्यमें लेता है, तब उन समस्त ज्ञेयोके निमित्तसे नानारूपता भी उसमें दिखाई देती है। तब उसे 'मेचक' शब्द द्वारा कहा गया है। जब ज्ञान स्व-पर दोनोंका एक साथ बोधक होता है तब मेचक अमेचक उभयरूप प्रकाशित होता है।

ऐसा होनेपर भी निर्मल स्याद्वादानुप्रेरित बुद्धिवाले ज्ञानीजन, उसकी एक रूपता और विविधरूपतासे भ्रममें नहीं पड़ते। वे जानते हैं कि वे सब ज्ञानके ही रूप हैं। उन रूपोके रहते हुए भी ज्ञान अपनी ज्ञानरूपताका परित्याग नहीं करता। वह ज्ञानरूपता ही मेरा सहज तत्त्व है। जिन विविध पदार्थोंके निमित्तसे उनमें विविधता दिखाई देती है वे विविध पदार्थ, मेरी ज्ञान-रूपतासे भिन्न हैं। वे मेरी एकरूपताको खण्ड-खण्ड नहीं कर सकते। मैं स्वयं अखण्ड चैतन्य रूप ही हूँ। मेरी सभी शक्तियाँ मुझसे तादात्म्य रूप हैं।

पञ्चवर्णके रत्नको 'मेचकरत्न' कहा गया है। इस अर्थके अनुसार मेचकका अर्थ विविधा-कारता किया है, और अमेचकका एकाकार किया गया है। इसीके अनुसार एक-अनेकाकारताको मेचकामेचक शब्दसे प्रयोग किया गया है। दूसरे प्रकारसे 'मेचक' का अर्थ 'चित्रित' भी है। इस अर्थकी अपेक्षा आत्मा ससारी दशामें सकर्मा है, अशुद्ध है, तब 'मेचक' शब्दका प्रयोग होता है। वही आत्मा जब सम्पूर्णदृष्टि, सयमी बन जाता है, तब शुद्धाशुद्ध दशारूप होनेसे, उसे मेचकामेचक कहा जा सकता है। और जब कर्मक्षयसे सर्वथा शुद्ध बन जाता है तब उसे 'अमेचक' कहा जा सकता है। तथापि ज्ञानी जोव उन सब दशाओमें परमार्थसे एक सहज तत्त्वका दर्शन करता है ॥२७२॥

स्याद्वादी नयसे प्रदर्शित आत्माके वैभवको बताते हैं—

इतो गतमनेकतां बध्नितः सबाध्यैकतः।

मितः क्षणविभंगुरं ध्रुवमितः सवैबोदयात् ।

इतः परमविस्तृतं धृतमितः प्रवेशो निजै

रहो सहजमात्मनस्तद्विवमद्भुतं वैभवम् ॥२७३॥

अन्वयार्थ—आत्मतत्त्व (इतो गतमनेकताम्) एक तरफ नाना पर्यायीकी दृष्टिसे देखा जाय तो अनेक रूप दिखाई देता है, तथा (इतः सबाध्यैकताम् बध्नित्) दूसरी तरफ द्रव्यमात्रकी दृष्टिसे वही एकरूपताको धारण करता है। वही आत्मा (इतः क्षणविभंगुरं ध्रुवमितः) पर्यायाधिक की दृष्टि में क्षण-क्षणमें परिवर्तनशील दिखाई देता है। तथा (इतः सवैबोदयात् ध्रुवः) अनाद्यनन्त स्थायी गुणोंकी, या द्रव्यकी दृष्टिसे देखें तो उनका उदय आत्मामें सदैव पाया जाता है। अतः आत्मा ध्रुव है। नित्य है। (इतः परमविस्तृतं) यदि उसे नाना पर्यायीकी दृष्टिसे देखें तो उसका विस्तार अनादि-अनन्त परम विस्तृत है, तथापि (इतः निजैः प्रवेशैः धृतम्) यदि अपने प्रवेशोंकी संख्याकी

अपेक्षा देखें तो उतना ही अविस्तृत है। लोकालोकका ज्ञाता है अतः तत्प्रमाण विस्तृत है अथवा निज प्रदेशमात्र है, अतः अविस्तृत है (अहो) इस प्रकार अहो ! (तद्विद्यम् सहजं आत्मनः वैभवम् अद्भुतम्) यह आत्म तत्त्वका सहज वैभव आश्चर्यकारी है ॥२७३॥

भाषार्थ—आत्मतत्त्व स्वयं एक है, तथापि असंख्य प्रदेशी है, अतः उसे अनेक भी कह सकते हैं। वह एक द्रव्य ही है, तथापि अनन्त पर्याय स्वरूप है, इसलिए उसे अनन्त भी कह सकते हैं। द्रव्य दृष्टिसे उसे स्थायी भी कह सकते हैं, और पर्यायदृष्टिसे वह क्षण-क्षण परिवर्तनशील, अनित्य, अस्थायी भी है। द्रव्य अनाद्यनन्त गुण पर्यायोका समुदाय है अतः अत्यन्त विस्तारवाला है, तथापि अपने स्वद्रव्य स्वर्ण-स्वकाल-स्वभाव मात्र है अतः विस्तारवान् नहीं है, परिमित है। इस तरह एक ही आत्म तत्त्वको विविधरूप देख सकते हैं, ऐसा ही उसका वैभव है ॥२७३॥

इसी अर्थको पुष्ट करते हैं—

कषायकलिरेतः, स्थलति शान्तिरस्त्येतः

भवोपहृतिरेतः, स्पृशति मुक्तिरप्येतः ।

जगत्त्रितयमेतः स्फुरति चिञ्चकास्त्येतः

स्वभावमहिमात्मनो, विजयतेऽद्भुताद्भुतः ॥२७४॥

अन्वयार्थ—(एकतः) एक नयसे देखा जाय तो जीवमे (कषाय कलिः) कषायकी कालिमा (स्थलति) आ रही है। (एकतः) एक नयसे (शान्तिरस्ति) शान्ति भी दिखाई दे रही है। (एकतः) एक नयसे (भवोपहृतिः) ससार परिभ्रमणके दुख हैं तो (एकतः) एक नयसे आत्मा (स्पृशति) छुस्ती मुक्तिका भी स्पर्श करती है। (एकतः जगत्त्रितयं) एक नयसे तीनों लोक उसमे दिखाई देते हैं, तो (एकतः) एक नयसे (चिञ्च) चिञ्चमत्कार मात्र ही (चकास्ति) प्रकाशमान है। आत्मनः महिमा (अद्भुताद्भुतः विजयते) इस प्रकार विविध नयोंसे देखने पर इस आत्माकी महिमा अद्भुतसे भी अद्भुत है। अत्यन्त आश्चर्यकारी है ॥२७४॥

भाषार्थ—एक ही आत्मामें, नयविवक्षाके भेदसे परस्पर विरोधी जैसे अनेक धर्म दिखाई देते हैं। आत्मतत्त्वकी यह महान् आश्चर्यकारी महिमा है। इसी महिमाको दिखाते हैं—

(१) पर्याय दृष्टिसे देखा जाय तो ससार दशामे, आत्मामे राग-द्वेष-क्रोधादिकी कालिमा दिखाई दे रही है, अर्थात् ये विभाव परिणतियाँ उसमे विद्यमान हैं। परन्तु स्वभावदृष्टिसे तो वही शान्तिका भण्डार है।

(२) पर्याय दृष्टिसे वह द्रव्य-क्षेत्र-काल-भव-भाव इन पञ्च परावर्तनोमे भटक रहा है। तथापि स्वभाव दृष्टिसे देखा जाय तो वह स्वयं कर्म कलंक रहित मोक्षस्वरूप है।

(३) पर्यायदृष्टिसे वह तीनों लोकोमे परिभ्रमण करता है, अतः तीन लोक स्वरूप है। तथापि स्वभावदृष्टिसे देखें तो वह केवल चैतन्य लोकमें ही रहता है तद्रूपमे ही सदा प्रकाशमान है।

ये सब स्वभाव तथा विभाव दशाएँ हैं, जो आत्मामे पर्यायनय और द्रव्यनयकी अपेक्षा पाई जाती हैं। द्रव्याधिकनयसे या शुद्ध निष्कयनयसे आत्मा शान्त है, निष्कषाय है, वीतरागी है, अक्षण्ड है, अकम्प है, चैतन्य चमत्कारमात्र है, मुक्त है। पर्यायाधिकनयसे या व्यवहारनयसे देखा

जाय तो यह आत्मा ही राग-द्वेष-क्रोधादि पर्यायरूप देखा जाता है, अतः सरागी है, पर्यायोमे खण्डित है, चलायमान है, तीनों लोकोका वासी है ।

ऐसी आश्चर्यकारी विशेषताएँ इस आत्मद्रव्यकी हैं । ऐसा आचार्य प्रतिपादन करते हैं । कर्मोदयकी विविधतामे अपनी वर्तमान दुरवस्थाका भी भान कराते हैं, और उस आत्माकी स्वरूपकी पवित्रताका भी भान कराते हैं । जो आत्मा वर्तमानमे ऐसी पराश्रित विभाव दशामे है, वह स्वभावाश्रित, मुक्त दशाको प्राप्त करने योग्य भी है, इस महिमासे आत्माका पुरुषार्थ अपने स्वरूपकी प्राप्तिकी ओर जाता है ॥२७४॥

उस एक अस्खलित तेज पुञ्ज आत्माकी विजयकी कामना करते हैं—

जयति सहजतेजःपुञ्जमज्जत्त्रिलोकी-

स्खलदखिलविकल्पोऽप्येक एव स्वरूपः ।

स्वरसविसरपूर्णाच्छिन्नतत्त्वोपलभः

प्रसन्ननियमिताचिच्चिच्चमत्कार एषः ॥२७५॥

अन्वयार्थ—(सहजतेजः पुञ्जमज्जत् त्रिलोकी) जिसकी स्वाभाविक ज्ञान तेजके पुञ्ज स्वरूप केवलज्ञान रूप ज्योतिमे तीनो लोक डूब जाते हैं, तथा (स्खलदखिलविकल्प अपि) समस्त विकल्पोसे सहित होकर भी (एक एव स्वरूपः) जो स्वयमे एक, अद्वितीय है, तथा जो (स्वरस विसर पूर्णा-च्छिन्नतत्त्वोपलभ) अपने स्वभावके प्रसारसे स्वयमे परिपूर्ण, अखण्डतत्त्वके रूपमे उपलब्ध है, तथा (प्रसन्ननियमिताचि) जो अपनी किरणोंके द्वारा, स्वयं अपने स्वरूपमे स्वशक्ति से ही नियमित है, ऐसा (एव चित्तचमत्कार जयति) यह चैतन्य चमत्कार स्वरूप आत्मा, सदा सर्वोत्कृष्ट रीतिसं जयशील है ॥२७५॥

भावार्थ—आत्मा ज्ञानपुञ्ज कैवल्य ज्योति है । उसकी महिमा ऐसी है कि उसमे ऊर्ध्व-मध्य-अध- तीनों लोको के अनन्तानन्त पदार्थ, अपनी अनन्तानन्त गुण-पर्यायो सहित समाते हैं, सब युगपत् प्रकाशमान होते हैं । वह कैवल्य ज्योति सभी पदार्थोंकी प्रकाशक होकर भी, सकल-पदार्थोंके निमित्तजन्य विकल्पोसे रहित, स्वयमे एकरूप ही है । वह अपने आत्मरससे पूर्ण अखण्ड तत्त्वस्वरूप है । उसकी ज्ञानकिरणें बिना किसी प्रयत्नके, स्वयंके बलसे अपनेमें ही नियमित हैं । उसका परित्याग नहीं करती । ऐसी वह कैवल्यज्योति सदा ही जयशील है ॥२७५॥

अविचलितचिदात्मन्यात्मनात्मानमात्म

न्यनवरतनिमग्नं धारयत् ध्वस्तमोहम् ।

उदितममृतचन्द्रज्योतिरेतत्समन्ता

ज्ज्वलतु विमलपूर्णं निःसपत्नस्वभावम् ॥२७६॥

अन्वयार्थ—(अविचलितचिदात्मनि आत्मनि) अकम्प चैतन्य स्वरूप आत्मामें (आत्मना) अपने पुरुषार्थसे ही (आत्मान) स्वयंको (अनवरतनिमग्न धारयत्) निरन्तर धारती हुई, (ध्वस्त-मोहम्) मोहान्धकारको नष्ट करनेवाली (विमलपूर्णम्) स्वच्छ, परिपूर्ण, (निःसपत्नभावम्) रागादि

विरोधी भावोंसे रहित (समंतात् उचित एतत् अमृतचन्द्रज्योतिः) पूर्ण उदयको प्राप्त हुई, यह निर्मल अमृतमय—चन्द्र समान आत्मज्योति (ज्वलन्तु) सदा प्रकाशमान रहो ॥२७६॥

माधाय—जैसे अमृत बरसानेवाले चन्द्रमाकी ज्योति अन्धकारको दूर करती है। स्वयं विशद रूपसे प्रकाशमान होती है, इसी प्रकार अचल चैतन्य स्वरूप आत्मामें, जन्म मरणादि विकार रहित अमृतरूप, विशद-पूर्ण ज्ञानज्योति, जो अज्ञानान्धकारको दूर करती हुई, स्वयं आत्माके परम पुरुषार्थसे उत्पन्न हुई है, वह अकम्प चैतन्य ज्योति सदा प्रकाशमान रहो।

इस पदमे ग्रन्थकर्त्ता अमृतचन्द्र आचार्यका नाम भी प्रकारान्तरसे द्योतित होता है। उसे आधार बनाकर यह अर्थ प्रकाशित होता है कि अमृतचन्द्राचार्य द्वारा अपने स्वयंके अनुभवसे यह ग्रन्थ एक ज्योति रूपमे प्रकाशित किया गया है। यह ज्ञान ज्योति, जीवोंके मोहान्धकारको दूर करती हुई, निर्विरोध रूपसे इस ससारमे प्रकाशमान रहे, ऐसी भावना प्रकट की गई है। अथवा आत्मा ही अमृतचन्द्र ज्योति है वह जयवन्त हो। वह ज्ञानज्योति अमृतवर्षी चन्द्रमासे अधिक माहात्म्य रखती है।

चन्द्रमा सलाछन है, यह ज्ञानज्योति निर्लाछन है। वह केवल अन्धेरा मिटाता है, यह मोहान्धकार मिटाती है। चन्द्रमाकी ज्योति सदा प्रकाशमान नहीं रहती, आत्माकी ज्ञानज्योति सदा प्रकाशमान है। चन्द्रमाका विरोधी राहु है अतः सपत्नभावयुक्त है, यह ज्ञानज्योति ज्ञानावरण कर्मरूप शत्रुको नाश करके उदयको प्राप्त होती है, अतः सपत्नभाव रहित है। चन्द्रमा सर्वत्र प्रकाशी नहीं है। कैवल्य ज्योति त्रिलोकमे प्रकाश करनेवाली है। ऐसी ज्ञानज्योति सदा प्रकाश करती रहो। ऐसा भी अर्थ निकलता है ॥२७६॥

पूर्वापर रूपकी व्याख्या करके यह बताते हैं कि अब जो स्वानुभूति है, उसमें मग्न रहना हो जीवकी सर्वश्रेष्ठ उपलब्धि है—

यस्मात् द्वैतमभूत् पुरास्वपरयोर्भूतं यतोऽन्नान्तरम्

रागद्वेषपरिग्रहे सति यतो जातं क्रियाकारकैः ।

भुज्जाना च यतोनुभूतिरखिलं खिन्ना क्रियायाः फलं

तद्विज्ञानघनौघमग्नमधुना किञ्चिन्न-किञ्चित् किल ॥२७७॥

अन्वयार्थ—(यस्मात् पुरा स्वपरयोर्द्वैतमभूत्) प्रथम ही पूर्वावस्थामे, स्व तथा पर, दोनोंका मिला हुआ द्वैतरूप एक भाव हुआ। (यतः अन्नान्तरम् भूतम्) जिसके कारण स्व स्वरूपमें भेद पड़ा। (यतः) इस अन्तरकी दशामे (रागद्वेष परिग्रहे सति) रागद्वेषकी उत्पत्ति हुई। उसके ग्रहण

१. समयसारकी प्रतिमें इस कलशके बाद एक श्लोक और क्रमांक १ देकर छपा गया है। वह इस प्रकार है—

मुक्ता-मुक्तक रूपोय कर्माणि सविदादित ।

अक्षय परमात्मान ज्ञानमूर्ति नमाम्यहम् ॥१॥

अर्थ—जो आत्मा कर्म रहित होने से मुक्त रूप, तथा अपने ज्ञानादि गुणोंसे सहित होनेके कारण अमुक्त रूप है, उस ज्ञानमूर्ति, अक्षय परमात्माको मैं नमन करता हूँ।

होनेपर (क्रियाकारकैः फलं जातं) उन क्रियाओंके कर्तापनेसे, जो फल उत्पन्न हुआ उससे (अनुभूतिः) परमें स्वकी अनुभूति हुई (यतः क्रियायाः अस्मिन् फलं भुञ्जामा) जिससे उस क्रियाके दुःखरूप फलको भोगनेवाली वह अनुभूति (क्षिप्त्वा) अत्यन्त खेदरूप हुई (अधुना) परन्तु अब (तद्विचिन्तन-क्षणीधमन्व) स्वभावका सम्यग्बोध होनेपर, विज्ञानघन स्वभावमें मग्न हो गई अतएव (तत् किञ्च न किञ्चित् न किञ्चित्) वह कर्म अब कुछ नहीं है—कुछ भी नहीं है ॥२७७॥

भाषार्थ—जब जीव मिथ्यात्व वशमें था, तब स्वपर भेदविज्ञान उसे नहीं था, तब परके साथ एकाकारताका अनुभव करता था, अतः परकी पर्यायके विनाशमें अपनी हानि, तथा परकी उत्पत्तिमें अपना लाभ देखता था। तब वह कर्म और कर्मके फलमें मग्न था। तब वह अनुभूत-कर्म-कर्मफलाधी। उस समय रागद्वेष उत्पन्न होते थे। उन रागद्वेष परिणामोंसे आत्मा कलुषित-रूप अनुभवमें आती थी। उसका फल अत्यन्त दुःख था, अतः अनुभूति भी अत्यन्त दुःखरूप थी।

सम्यक्त्व हो जानेपर, स्वपरकी भेद-मासना हुई। परका परित्याग, स्व रक्षणरूप सम्यग् चारित्र प्राप्त हुआ। ज्ञानचेतना मुखरित हुई। कर्म और कर्मके फलका सम्बन्ध चैतन्य भावसे भिन्न हुआ। रागद्वेषादि कलुषित भाव मिट गए। अतः अब आत्मा अपने ज्ञानस्वभावमें ही निमग्न हो गया। सारे कर्तव्य पूरे हो गए। कृतकृत्य हो गया। अब करने योग्य कुछ भी शेष नहीं रहा। परम पुस्वार्थका यही सर्वोत्कृष्ट फल है, अतः करणीय कुछ भी नहीं है, कुछ भी नहीं है। ऐसा बार-बार कहकर उसकी दृढ़ता करते हैं ॥२७७॥

ग्रन्थको समाप्त करते हुए अमृतचन्द्र स्वामी अहंभावसे बचनेके लिये, स्वयंके ग्रन्थकर्तृत्वका निषेधकर, यह ग्रन्थ कैसे बना यह बताते हैं—

स्वशक्तिसंसूचितवस्तुतत्त्वैः

व्याख्या कृत्यं समयस्य शब्दैः ।

स्वरूपगुप्तस्य न किञ्चिदस्ति

कर्तव्यमेवामृतचन्द्रसूत्रेः ॥२७८॥

अन्वयार्थ—(स्वशक्तिसंसूचितवस्तुतत्त्वैः) अपनी सहज योग्यता, तथा सुनिश्चित सकेतो से जिन्होंने वस्तुतत्त्वकी सूचना दी है, ऐसे (शब्दैः) शब्दरूप वचनोंके द्वारा, (इयं समयस्य व्याख्या कृता) यह समयसारकी व्याख्या की गई है। (स्वरूपगुप्तस्य) अपने शुद्ध-चैतन्य स्वरूपमें ही लीन (अमृतचन्द्रसूत्रेः) मुझ अमृतचन्द्राचार्यका इस कृतिमें (न किञ्चित् एव कर्तव्यम् अस्ति) कुछ भी कर्तृत्व नहीं है ॥२७८॥

भाषार्थ—श्री १०८ आचार्य अमृतचन्द्रसूत्र ग्रन्थको समाप्त कर, इस कलशमें अपना अन्तिम वक्तव्य दे रहे हैं। वे कहते हैं कि समयसार ग्रन्थ की समय प्रतिपादक यह टीका मैंने नहीं की। मैं तो सच्चिदानन्दकन्द अपने ही स्वरूपकी मर्यादा में हूँ। शब्दोंमें मेरा प्रवेश नहीं है, न उनका मुझमें प्रवेश है। शब्द जो पीद्गलिक हैं, उनमें कुछ सहज योग्यता है, और कुछ पुख्कट संकेत हैं कि अमुक शब्दका यह अर्थ समझना चाहिए। उन संकेतोंमें और शब्दोंकी योग्यताने ही यह व्याख्या की है।

भाषामें कुछ शब्द तो सहज योग्यतासे अर्थ प्रतिपत्ति करा देते हैं। जैसे कोई भाषा-भाषी अपनी भाषामें किसीपर क्रोध कर रहा है, अथवा प्रीति कर रहा है, तो अन्य व्यक्ति जो उस भाषा-का ज्ञानकार नहीं है, उन शब्दोंके उतार-चढ़ावसे, धीरे-धीरे वेष्टासे उन शब्दोंका अर्थ-भाँपकर, उसके अभिप्रायको समझ लेता है। इसी प्रकार शब्दोंमें अर्थोंका संकेत, भाषा निर्माण करनेवाले, या बोलने वाले करते हैं। जैसे घ + ट दोनों शब्द जोड़कर बोले जायें तो इसका अर्थ 'घड़ा' जानना, ऐसा कोषकारोंने संकेत स्थिर कर दिया है। जिन शब्दोंका अर्थ प्रतीत न हो, तो शब्द कोषके ग्रन्थ देखकर वे शब्द किस अर्थमें संकेतित हैं, इसका ज्ञान व्यक्ति कर लेता है। अन्य भाषा-भाषी जो संस्कृत भाषा या हिन्दी भाषासे अनभिज्ञ हैं, उनके संकेतोंका जिसे परिज्ञान नहीं है, वह उन 'षट्' आदि शब्दोंको सुनकर बोलने वालेका मुख ताकता है। जब उसे उसको साकेतिक-भाषामें समझाया जाता है, तब उसका समाधान होता है।

आचार्य यहाँ इस वास्तविक रहस्यको खोलते हुए कहते हैं कि समयसार-ग्रन्थकी यह व्याख्या उन शब्दोंके की है, मैंने नहीं की। यह परमार्थ है। व्यवहारसे, उस रचनानामें निमित्तभूत आचार्य ही टीकाके कर्ता हैं, ऐसा कहा जायगा। तथापि पर-कर्तृत्वको सिद्धान्ततः स्वीकार न करनेवाले आचार्य, स्वयं अपनेको परमार्थसे परका अकर्ता मानकर, इस टीकाको अपनी कृति न कहकर, शब्दोंको ही उस कृतिका कर्ता कहकर, परमार्थका आश्रयकर, व्यवहारकी हेयता ही निरूपित कर रहे हैं ॥२७८॥

इस प्रकार श्रीभगवान् कुन्दकुन्दाचार्य कृत श्री समयसार ग्रन्थकी टीका करते हुए अमृतचन्द्राचार्य कृत यह 'अध्यात्म-अमृत-कलश' नामकी स्वात्म प्रबोधिनी हिन्दी भाषा-टीका सम्पूर्ण हुई। मध्यप्रदेशके जबलपुर मण्डलान्तर्गत कटनी नगरीमें चारित्रचक्रवर्ती आचार्य शान्तिसागरके स्मारक श्रीशान्ति निकेतन जैन संस्कृत विद्यालयमें श्रीबीर संवत्सर २५०१ विक्रमाब्द २०३१ की माघ शुक्ल षष्ठी सोमवारके दिन अपने आत्मबोधके लिये की गई मेरी यह भाषा टीका पूर्ण हुई।
जगन्मोहनलाल जैन, शास्त्री।

□ अथ ग्रन्थ प्रशस्तिः □

श्रीवीरं कुन्दकुन्दञ्चामृतचन्द्र तथैव च ।
 साष्टाङ्गं सादरं भक्तया प्रणमामि मुहुर्मुहुः ॥१॥
 श्री कुन्दकुन्ददेवस्य, ग्रन्थ समयप्राभूतम् ।
 आलम्ब्य, रचिता टीका, सस्कृतेऽमृतसूरिभिः ॥२॥
 तट्टीकासदन तेन, कलशैस्तु सुशोभितम् ।
 मन्येऽथवामृत तेन, कलशेषु समाहितम् ॥३॥
 प्राश्निकानां सुबोधाय, सत्प्रश्नोत्तरपूर्वकम् ।
 तदभिप्रायमासाद्य, हिन्दी-टीका विनिर्मिता ॥४॥
 स्वात्मप्रबोधिनी टीका, जगन्मोहनशास्त्रिणा ।
 रचिता सुखबोधाय, जिज्ञासूना हिताथिनाम् ॥५॥
 तीर्थङ्करमहावीरदेवस्य मुक्तिवत्सरे ।
 द्विसहस्रे पञ्चशते प्रयत्न कृतवानहम् ॥६॥
 मुख्योपचारकथन, यथा शास्त्रे प्ररूपितम् ।
 तदनेकान्तपद्धत्या वर्णितं स्वल्पमेधसा ॥७॥
 मदीयाज्ञानभावेन या- काश्चित् स्युः प्रमादत ।
 ऋटयोऽत्र कृपापूर्वं शोधनीयाः मनीषिभिः ॥८॥
 नमः श्री वर्द्धमानाय सर्वज्ञाय स्वयम्भवे ।
 तेषां सच्छासनं कुर्यात् भद्रं सम्पूर्णप्राणिनाम् ॥९॥
 नानागमानामध्येता नानाविद्याविशारदः ।
 जनसबोधने दक्षः जिनधर्मप्रभावकः ॥१०॥
 उपाध्यायपदारूढः विद्यानन्दो दिगम्बरः ।
 सम्प्रतौ वर्तते काले भारते भुवि भूषणः ॥११॥
 द्विसहस्रे पञ्चशते वीरे मुक्तौ गते सति ।
 येन सबोधिता देशे जनता कोटिकोटयः ॥१२॥
 हरियाणाप्रदेशे तु पुरी नाम्ना जगाधरी ।
 तत्र स्थिते जैनपुरे चातुर्मास चकार स ॥१३॥
 नीरजेन सुशिष्येण साकं तत्र गतोऽस्म्यहम् ।
 वन्दनार्थं प्रमोदेन सभागीये महोत्सवे ॥१४॥
 तत्सन्निधौ धृता टीका समालोक्य मुनीश्वरः ।
 जगन्मोहिनि नामाख्या टीकेय तु जगाद सः ॥१५॥
 मया निवेदितं स्वामिन् ! जगन्मोहविनाशिनी ।
 स्वात्मप्रबोधिनी भूयात् स्वीकृतं तेन सस्मितम् ॥१६॥

अध्यात्म-अमृत-कलश

स्वात्म प्रबोधिनी टीकामें आए प्रश्नोंकी

अनुक्रमणिका

पूर्व रंग

प्रश्न	पृष्ठ
१ निज शुद्धात्माकी वन्दनामें स्वयं वद्यवदकभाव कैसे ?	२
२ अनेकान्त क्या है ? क्या जिनवाणीकी कोई मूर्ति है ?	४
३ सरस्वतीका लौकिक स्वरूप क्या यथार्थ है ?	५
४ मगलमें आशीर्वादात्मक वचन कैसे ?	५
५ जिन वचन जड़ है, उससे कल्याण कैसे ?	६
६ एक वस्तुमें दो विरोधी धर्म कैसे ?	८
७ नयकी विवक्षा तो एक उलझन है ।	१०
८ शुद्धपरिणमन अवस्था होना तो काल्पनिक है ।	११
९ जीव और जड़को भिन्न मानना ही क्या सम्यग्दर्शन है ?	१४
१० केवल आत्माके शुद्धस्वरूप दर्शन से सम्प्रगदर्शन हो जाता है ?	१६
११. स्वात्मदर्शन ही ठीक है, परमात्माका वदन क्यों ?	१६
१२ परब्रह्म भी तो अपने स्वरूपमें यथार्थ है ?	१६
१३. सत्यार्थ असत्यार्थ शब्दसे क्या अभिप्रेत है ?	१६
१४ पर्यायदृष्टि सम्यग्दृष्टि है या नहीं ?	१७
१५. सम्यग्दृष्टि आत्माको प्रमाणसे जानता है या नय निक्षेप से ?	१७
१६ एकसमयमें एकपदार्थ जाने तो अनेक पदार्थका ज्ञान कैसे होगा ?	१८
१७ अनुभव क्या अप्रमाण है ?	१९
१८. तीर्थंकर प्रभुका जन्म कल्याणक मनाना क्या गलत है ?	२२
१९ ससारी आरमा सक्की है तब इसे असत्य कैसे माने ?	२२
२० रगे वस्त्रमें उसका श्वेत स्वभाव उस समय कहाँ है ?	२३
२१. धर्म तो अनेकान्त है तब एक निश्चयको उपादेय क्यों कहा ?	२३
२२ ससारीमें दिखाई देनेवाले विशेषणोंको ओझल कैसे किया जाय ?	२४
२३ रागादि तो प्रत्यक्ष दीखते हैं उन्हें दृष्टिसे ओझल कैसे किया जाय ?	२५
२४. रागादि कोई द्रव्य नहीं है तब आत्मासे उनका संयोग कैसा ?	२५
२५. रागादि जड़में नहीं होते तब जड़ कैसे ?	२५
२६ अशुद्धात्मामें तो रागादि हैं ?	२६

२७ आत्मामें गुणभेद होते हुए उसे भेदरहित मानना विरुद्ध है ?	२६
२८ रागादि आत्मामें हैं वे ऊपर तैरते हैं यह कैसे ?	२८
२९ पर्यायार्थिकनयकी विवक्षामें अखण्ड द्रव्य भी असत्य क्यों नहीं ?	३२
३० कर्मोदय यदि रागादिका कारण न हो तो सिद्धोमें राग मानना होगा ।	३४
३१ पाठकने विद्या पढाई यह कथन क्या मिथ्या है ?	३५
३२ व्यवहारमें निमित्त भी कर्त्ता है, क्या यह गलत है ?	३५
३३ यदि व्यवहारका कथन मिथ्या है तो वह नय कैसे है ?	३५
३४ कर्मनष्ट होंगे तो ज्ञान पैदा होगा क्या यह मिथ्या है ?	३७
३५ शरीर भिन्न तो नहीं दिखाई देता ।	३८
३६ यदि शरीर जीवसे भिन्न है, तो तीर्थंकर स्तुति शरीराधार पर क्यों ?	३९
३७ देह आत्मा एक न होती तो तीर्थंकर विविध वर्ण हैं यह क्यों कहा ?	४१
३८ भगवान्के अनंत गुण कौन-कौन से हैं ?	४२
३९ अमूर्तत्वादि धर्माधर्मादि द्रव्योमें भी है तो क्या वे भी पूज्य हैं ?	४२
४० भगवान् क्या केवल असाधारण गुणोंसे ही पूज्य है ?	४३
४१ जीवमात्रमें समान शक्तियाँ हैं तो क्या सभी जीव पूज्य हैं ?	४३
४२ क्या भगवान्की पूजासे भवभ्रमण मिट जायगा ?	४३
४३ जब रत्नत्रय ही मोक्षमार्ग है तब पूजाका प्रयोजन मोक्ष कैसे ?	४३
४४ पूजा अष्ट प्रकारी है, तब उनके गुणानुकरणको पूजा कैसे कहा ?	४३
४५ गुणोंकी प्राप्ति हो यह भावना ही करना उचित है, फिर उनकी पूजा क्यों ?	४३
४६ द्रव्यपूजा व्यर्थका आडंबर है, भावपूजा ही करना चाहिए ?	४३
४७ भगवान् तो खाते-पीते ही नहीं तब द्रव्य क्यों चढाई जाय ?	४४
४८ वीतराग भगवान्के अलावा देवी-देवता पूजा ग्रहण करते हैं पूजा उनकी करना चाहिए ?	४४
४९ जैनशास्त्रोमें भी तो शासनदेव पूजा है, क्या यह बुरा है ?	४४
५० पंचकल्याणक पूजामें शासनदेव पूजन है तब वह मिथ्यात्व कैसे ?	४४
५१ आपने भगवान्के अनंत गुण बताए ही नहीं बताइए ?	४५
५२ दोष तो अवश्य गिनाए जा सकते हैं ।	४५
५३ अम्मोघ आदिक तो निषेधात्मक हैं, विध्यात्मक गुण बताइए ?	४६
५४ मार्गातीत होनेपर कौन गुण होते हैं ?	४६

उत्तर रंग

५५ ग्रथान्तरोंमें गुणस्थानादि जीवके ही बताए हैं वह मिथ्या है क्या ?	५७
५६ व्यवहार तो असत्यार्थ है तब गुणस्थानादि प्ररूपक जैनशास्त्र भी मिथ्या है ?	५७
५७ अनेकान्त पद्धतिमें द्रव्यपर्यायरूप वस्तु है न कि मात्र द्रव्यरूप ।	५७
५८ जब दोनों (निश्चय व्यवहार) नयकोटि है तो दोनों ही सत्यार्थक हों ?	५७
५९ अध्यात्म ग्रंथों में निश्चय को ही उपादेय क्यों कहा गया है ?	५९

कर्तृकर्म अधिकार

६० ज्ञानमात्रसे भी मुक्ति होती है क्या ?	६८
६१ ज्ञानकी ऐसी अवस्थाकी प्राप्तिका क्या उपाय है ?	७०
६२ मनुष्य आदि पर्यायों जीव और शरीरकी मिश्रित पर्याय है ।	७८
६३ सेना-पर्वत-समुद्र आदि भी जीव पुद्गलकी मिश्रित पर्याय हैं ।	७९
६४ दो द्रव्योंकी भी एक क्रिया होती है जैसे हाथ हिलानेमें जीव और देहकी ।	७९
६५ जड़की क्रिया आत्मामे नहीं होती तब पापकी देह क्रिया आत्मामे पापोत्पादक कैसे ?	७९
६६ ससारके सत्यतापूर्ण सम्पूर्ण व्यवहारको आप असत्य कैसे कहते हैं ?	८२
६७ रागादि भावका कर्त्ता कौन है ? क्या जीव इनका कर्त्ता नहीं है ?	९०
६८ पहिले रागादिको पुद्गल कहा था यहाँ आत्मभाव कैसे कहा ?	९०
६९ ज्ञानावरणादि पुद्गल कर्मका आत्माको निमित्त कर्त्ता तो मानो ।	९१
७० ज्ञानभावकी तरह रागादि भाव भी तो आत्मसत्तामें पाये जाते हैं ?	९३
७१ कर्मका फल जीव ही भोगता है तब उसका कर्त्ता जीव ही है ।	९४
७२ जीव ही पुद्गल वर्णन आओको कर्म बनाता है अत जीव ही कर्त्ता है ।	९५
७३ कर्मका उदय ही जीवको क्रोधादि रूप परिणमाता है ।	९५
७४ चौथे, पाँचवें, छठे गुणस्थानमें भी कषायोदय है तब उन्हें भी अज्ञानी क्यों न मानें ?	९७
७५ मिथ्यात्वके उदयमें जीव मिथ्यात्वी होता है क्या यह अस्वीकृत है ?	९९
७६ अन्तरंग कारण मुख्य है यह कैसे जाना जाय ?	९९
७७ यदि बिना कर्मोदयके जीवरागी हो तो अरहत सिद्ध भी रागी हो जायेंगे ।	९९
७८. जीव कर्मबद्ध है या नहीं ?	१००
७९. नयोके आधार पर कथित दो बातें सत्य कैसे ? सत्य तो एक ही होता है ।	१००
८०. केवलीके रागके अभावमें कष्टना नहीं हो सकती ।	१०३

पुण्य-पाप अधिकार

८१ पुण्य और पापमें हेतु-प्रकृति-अनुभव और आश्रय भेद होनेसे जाति भेद है ।	११५
८२ व्यवहार चारित्र क्या मोक्षका मार्ग नहीं है ?	११७
८३ छठवे सातवें गुणस्थानमें संवर निर्जरा भी शुभोपयोगी होती है ।	११७
८४. द्रव्यलिङ्गा साधुका चारित्र कौन सा चारित्र है ?	११७
८५ क्या चारित्र सराग वीतराग ऐसे दो प्रकारका होता है ?	११९
८६ क्या सातवेंसे दशवें गुणस्थान तकके साधु सराग चारित्री है ?	११९
८७ तब तो ये गुणस्थान निरर्थक हैं ।	११९
८८ यदि सराग चारित्र वीतरागताका हेतु है तो उसे ही पालन करना चाहिए ।	११९
८९ सरागचारित्र तो वीतरागचारित्र ही बन ही जायगा ।	११९
९० ज्ञान निष्कल्प है, या क्रियारूप है ?	१२१
९१ शुभोपयोगी ही मोक्षमार्गमें जाता है तब पुण्यबद्ध मोक्ष साधक हुआ ?	१२२
९२ ज्ञानी आत्मा सिद्ध है, वे मोक्षस्वरूप हैं, अत ज्ञानीको मोक्षका हेतु कैसे कहा ?	१२४

९३. यदि द्रव्यरूपसे आत्माशुद्ध है तो अशुद्ध पर्यायों किसी हैं ?	१२४
९४. जब शुभ-अशुभ दोनों अकरणीय हैं तब हमें कुछ करना बंध नहीं रहा !	१२४
९५. परनिमित्तक पर्याय पर है उससे आत्मामें अशुद्धता कैसे ?	१२२
९६. किसीको मिटाना हिंसा है तब संसारको मिटानेसे मुक्ति कैसे होगी ?	१२५
९७. जब जीव अनादिसे ही अज्ञानी है तो अज्ञान उसका स्वभाव हुआ ।	१२६
९८. शुभोपयोग मोक्षके लिए बाधक है तो व्रतादिका उपदेश क्यों दिया ?	१२७
९९. सराय चारित्रिका उपदेश क्यों दिया गया है वह तो पुण्यबंधकारक है ?	१२८
१००. व्यवहार चारित्र्य ही वीतरागी बनता है तो उसका निषेध कैसे ?	१२८
१०१. यदि शुभोपयोगी है, व्यवहारपूर्वक निश्चय पर आता है तो शुभोपयोगका निषेध क्यों ?	१२८
१०२. सन्यास तो सल्लेखनाको कहते हैं, आपने कर्मत्यागको सन्यास कहा ?	१२९
१०३. सामान्य सम्यग्दृष्टिके शुभबध है, कर्मविरति कैसे होगी ?	१३०
१०४. जब सम्यग्ज्ञानीके भी बध है तब ज्ञानीको अबधक कैसे कहा ?	१३०
१०५. ज्ञानभाव और रागभाव दो विपरीतभाव एक साथ कैसे रहेंगे ?	१३१
१०६. संयम भी शुभबधका कारण है आपके ऐसे विरुद्ध उपदेशसे लोग सयमी नहीं बनते ।	१३२
१०७. बाह्य चारित्र्यको मोक्षमार्गसे बाह्य बताना प्रमाद फैलाने वाला है ।	१३३
१०८. बिना बाह्यचारित्र्यके कोई अन्तरगचारित्र्य पा सकता है क्या ?	१३४
१०९. क्या साध्यकी प्राप्तिके बाद साधन होता है क्या ?	१३४
११०. साधन क्या है ? साध्यकी प्राप्ति हो जाने पर साधनका क्या उपयोग है ?	१३४
१११. निश्चयचारित्र्यके साथ बाह्यचारित्र्य मोक्षका साधन मानना चाहिए ।	१३४
११२. यदि निश्चयचारित्र्य ही मोक्षका साधन है तब बाह्यचारित्र्य छोड़ देने वाला डूबने वाला क्यों कहा ?	१३४
११३. ज्ञानीको भी डूबने वाला क्यों कहा ?	१३५
११४. महाव्रतादि रूप चारित्र्य यदि (पुण्य) बधकारक है तो मोक्षार्थी क्यों धारण करे ?	१३७
११५. प्रशस्तराग भी बंधका कारण है तब मोह रहित केवलीके बंध कैसे ?	१३७
११६. यदि योगके कारण केवलीके बध है तब वहाँ शुभयोग है क्या ?	१३७
११७. आपने कहा कि केवलीके आस्रव मात्र है, पर फिर प्रकृति बध भी कहा ?	१३७
११८. योग से आस्रव होता है केवलीके भी शुभयोग है तब तो आस्रव बध है ।	१३७
११९. जब साता प्रकृतिका बध है तब केवली अबन्धक कैसे ?	१३८

आस्रव अधिकार

१२०. कर्मोदयमें रागादिरूप भावास्रव होता है, अतः प्रथम कर्म प्रकृति तोड़ना चाहिए ।	१४०
१२१. कर्मोदयके रहते हुए जीव विकार रहित कैसे हो सकता है ?	१४०
१२२. आस्रवके रोकनेका और क्या उपाय है कि कर्मबन्ध रुक जावे ?	१४१

१२३. कर्मोदयके तीव्रोदयमे ज्ञानभावका उदय कैमे हो सकता है ?	१४१
१२४. रागके अभावको वीतरागभाव कह सकते हैं ज्ञानभाव कैसे कहये ?	१४२
१२५. अबुद्धिपूर्वक कर्मोदयको ज्ञानी कैसे दूर कर सकता है ?	१४४
१२६. क्या सभी सम्यग्दृष्टि ज्ञानी और निरास्रव हैं ?	१४४
१२७. क्या दशवें गुणस्थानसे आगे कर्मास्त्रवका सर्वथा अभाव है ?	१४५
१२८. रागद्वेष पदार्थकी जानकारी होने पर होते हैं अतः ज्ञानभाव ही मेटना चाहिए ?	१४५
१२९. क्या ज्ञानमात्रसे ही सम्यग्दृष्टि अवधक हो जाता है ?	१४६
१३०. क्या चौथेसे चौदहवें गुणस्थान तक सभी जीव ज्ञानी और निरास्रव हैं ?	१४६
१३१. बारहवें गुणस्थानसे सातोंका उदय है तब बंध भी सातों कर्मोंका होगा ?	१४७
१३२. तेरहवें गुणस्थानमे केवलीके भी एक प्रकृतिका बंध होता है तब वे ज्ञानी है या अज्ञानी हैं ?	१४७
१३३. ग्यारहवें गुणस्थानमे पूर्व रागद्वेष है तब वे अबन्धक कैसे ?	१४८
१३४. बन्धक होने पर भी अबन्धक कैसे कहा जा सकता है ?	१४८
१३५. शुद्धनयका अवलम्बन करना एकान्त है उसे समयसारका ज्ञाता क्यों कहा ?	१४८
१३६. सत्य उपादेय है, वह अनेकान्तात्मक है तब निश्चयनयको ही उपादेय क्यों कहा ?	१४९
१३७. मूलकलशमे 'ये' सामान्यवाचक है उसका अर्थ मुनि क्यों लिखा ?	१५०
१३८. ज्ञानी प्रथम हो फिर च्युत हो ऐसा तो है नहीं, अनादिसे अज्ञानी है ?	१५०
१३९. जीव रागरूप न परिणमे तो पुद्गल कर्मरूप कैसे बन सकता है ?	१५१
१४०. जीवके विविध परिणाम ही विविध प्रकारके कर्म बनाते हैं ?	१५१
१४१. नवीन आगत कर्मको द्रव्यास्रव कहना ठीक, पूर्वबद्ध द्रव्यास्रव कैसा ?	१५१
१४२. ऐसा शब्द प्रयोग भ्रामक है, पूर्वबद्ध द्रव्यास्रव है या नवागत कर्म ?	१५२
१४३. अनादि अज्ञानी जीव शुद्धनय पर चढ़ा नहीं तब उससे च्युत कैसे कहा ?	१५२
१४४. यदि शुद्धनयसे च्युत होने पर बंध होता है तो अनादि अज्ञानीको बंध न होगा ?	१५२
१४५. जा चढेगा वह गिर सकता है जो चढ़ा ही नहीं वह क्या गिरेगा ?	१५२
१४६. नयपक्षातिव्रान्तको समयज्ञाता कहा है । फिर शुद्धनयावलम्बनका उपदेश क्यों ?	१५३
१४७. शुद्धनय भी तो छोड़ना पड़ेगा तब आत्मदर्शन होगा तब उसका अवलम्बन क्यों ?	१५४
१४८. यदि आत्मा शुद्ध है ऐसा माननेसे ही निर्बंध होता है तो सभी निर्बंध हो जायेंगे ?	१५४

संखर अधिकार

१४९. भेद विज्ञानसे आत्मा कैसे शुद्ध होती है ?	१६१
१५०. आस्रव भाव दूर होनेका क्या उपाय है ?	१६१
१५१. क्या भेद विज्ञान भी छोड़ने योग्य है ?	१६२
१५२. यदि भेद विज्ञान भी छोड़ने योग्य है तो उसे प्राप्त क्यों किया जाय ?	१६२
१५३. आत्मा ज्ञान स्वभावी है ही तब भेदज्ञानकी क्या उपयोगिता ?	१६३
१५४. ज्ञानीके कर्म निर्जराको प्राप्त होंगे, पर नया बंध कैसे रुकेगा ?	१६४

अब निर्जराधिकार

१५५. सम्यग्दृष्टिके भोग निर्जरा हेतु हैं तब भोग त्याग क्यों आवश्यक है ? १६६
१५६. इस प्रकरणमें भोगका क्या अर्थ है ? १६६
१५७. कर्मोदयमें सुख दुःख रूप परिणाम सम्यग्दृष्टिको क्या नहीं होते ? १६६
१५८. कर्मोदयमें सुख दुःख ही तो समताभावी जीव कैसे हो ? १६७
१५९. एक ही व्यक्ति पर बीतने वाले सुख दुःखमें समताका दृष्टान्त बनाइए ? १६७
१६०. सुख दुःख हो रहे हैं तो भी यह माननाकी ये मेरे नहीं हैं यह सच है क्या ? १६७
१६१. सम्यग्दृष्टि अबधक है पर पुरातन कर्मकी निर्जरा कैसे होगी ? १६८
१६२. सुख दुःखमें सम्यग्दृष्टि हर्ष विषाद नहीं करता इसका कारण क्या ? १६८
१६३. रुचि पूर्वक नहीं भोगता रुचि पूर्वक नहीं करता यह बात समझमें नहीं आती १६९
१६४. रागादि विकारोंसे विरक्त होनेका क्या उपाय है ? १७०
१६५. कर्मोदयजन्य विकार है तो आत्मामें, आप अपने मानो या न मानो । १७०
१६६. रागादि हैं पर मेरे नहीं हैं यह जान लेने मात्रसे वे दूर हो जायेंगे ? १७०
१६७. आत्मा और देहका भेद सभी सम्प्रदाय जानते हैं तो क्या वे सब सम्यग्दृष्टि है ? १७२
१६८. जैनागम कथित आत्मस्वरूप जैनागमके अभ्यासी जानते हैं तो क्या वे सभी सम्यक्स्वी हैं ? १७२
१६९. यदि कोई अपनेको सम्यक्स्वी कहता व अबधक मानता है तो आपको ईर्ष्या क्यों है ? १७२
१७०. मिथ्यादृष्टि होते हुए भी अपनेको सम्यक्स्वी माने तो आपकी क्या हानि है ? १७२
१७१. व्रतसमितिपालक तो सदाचारी हैं उन्हें इस कलशमें पापी क्यों कहा ? १७२
१७२. सम्यक्स्वरहित हो, पर सदाचारी तो है, उसे पापी कहना स्वयं पाप है । १७२
१७३. दुष्कर तप तथा महाव्रतदिको भार रूप क्यों कहा ? १७७
१७४. महाव्रती अपनेमें आनन्दित हैं उन्हें भार रूपको क्लेशकारी क्यों कहा ? १७७
१७५. दृष्टिबध पर हो या मुक्ति पर हो । होता तो दोनोंका पुण्यबध है क्या अन्तर है ? १७७
१७६. मिथ्यादृष्टि तो अपनेमें आनन्दित है, उसे हेय मानने वाला सम्यक्स्वी ही सक्लेश परिणामी है । १७७
१७७. जैनशास्त्र प्रणीत व्रत पलने वाले द्रव्यलिङ्गी साधुको भग्न कहना क्या आचार्यको उचित है वे तो स्वयं महाव्रती थे । १७८
१७८. मिथ्यातप वाले भी स्वर्ग जाते हैं तब जैन तपस्या बेकार क्यों है ? १७८
१७९. किसीको सम्यग्दर्शन निश्चयसे है या नहीं इसकी क्या परीक्षा ? १७८
१८०. सम्यग्दर्शन तो भावात्मक है पर चारित्र तो क्रियात्मक है, परीक्षा हो जाती है । १७९
१८१. भोग तो बधका ही कारण होगा चाहे ज्ञानी करे या अज्ञानी करे । १८२
१८२. जब ज्ञानी गृहस्थ भी कर्म निर्जरा करता है तब वनमें जाकर साधु क्यों बने ? १८२
१८३. सम्यग्दृष्टिको अबधक कहा था अब अल्पबधक कहा ऐसा क्यों ? १८२
१८४. अल्पबधकको अबध कहनेका क्या हेतु है ? १८३
१८५. ज्ञानी अबधक कहा गया है सो कहा गया है या अबधक है ? १८३
१८६. सम्यग्दृष्टि कर्मोदयको वीतरागभावसे भोगता है यह कबन अनुभव विरुद्ध है । १८५

- १८७ कहा गया था कि कर्मोदय भोग बंधका कारण नहीं, अब कहा ऐसा मानेगा तो जरूर बंधेगा, यह विरुद्धता कैसे ? १८८
- १८८ देशव्रती श्रावक एकदेश पाप भी करते हैं उन्हें ज्ञानी कैसे कहा ? १९१
- १८९ ज्ञानी इहलोक परलोकको जानता है अतः उनमें होनेवाले कष्टसे भयभीत होगा भय रहित कैसे कहा ? १९६
- १९० बालकका जन्मोत्सव तथा मरणका शोक मनाना क्या मिथ्या है ? १९७
१९१. यदि उत्पत्तिमें राग न हो बालकोका पालन-पोषण कैसे हो ? १९७
- १९२ क्या सम्यक्त्वोको भेदका मोह नहीं होता क्या उसकी रक्षा नहीं करता ? १९७
१९३. प्रभावना हेतु धर्मात्माओकी जन्म जयतिया मनाना क्या दोषास्पद है ? १९८
१९४. धर्मात्मा तो नहीं कहता कि मेरा जन्मोत्सव मनाओ भक्तजन मनाते हैं। १९८
- १९५ सम्यग्दृष्टि संसारमें सशरीर है तब शारीरिक वेदना न हो ऐसी चिन्ता तो करता ही है। १९९
- १९६ शरीरमें पीड़ा हो और सम्यग्दृष्टि उसे वेदन न करे यह असम्भव है। १९९
- १९७ शरीर और आत्माका एक क्षेत्रावगाह है तब शरीर वेदनासे आत्मामें वेदना होगी। २००
- १९८ क्या आप शारीरिक पीड़ामें दुःख अनुभव नहीं करते ? २००
- १९९ आपने महापुरुषोंके दृष्टान्त दिए हमें अनुभव कराइए कि पीड़ाका अनुभव न हो। २०१
- २०० रक्षकके अभावमें सम्यग्दृष्टि क्या अरक्षित अनुभव नहीं करता ? २०२
- २०१ क्या गृहस्थको मुनिपर उपसर्ग आने पर दूर करनेका उपदेश नहीं है ? २०३
- २०२ सम्यग्दृष्टि जानता है कि मुनिकी आत्मा भी अरक्षित नहीं है तब उपसर्ग दूर करनेकी चेष्टा बूधा है। २०३
- २०३ सिद्धान्त और व्यवहारमें अन्तर है, व्यवहार प्रायोगिक होनेसे श्रेष्ठ हैं। २०३
- २०४ व्यवहार यदि हेय है तो आचार्य उस हेयका उपदेश क्यों देते हैं ? २०३
- २०५ व्यवहार हेय है तो उसे स्वीकार करना अभ्रयस्कर है। २०४
- २०६ क्या कोई पुरुषार्थी शुभाशुभको एक साथ त्याग शुद्धोपयोगी नहीं बन सकता ? २०४
- २०७ सदेह होनेसे सम्यग्दृष्टिको मरणकी शका तो अवश्य होगी ? २०६
- २०८ क्या सम्यग्दृष्टि मरणको स्वेच्छासे स्वीकार करता है ? २०७
- २०९ तब तो स्वेच्छासे विविध प्रकारसे अपघात (मरण) करने वाले सभी सम्यग्दृष्टि हैं ? २०७
- २१० शास्त्रोंमें स्वेच्छासे समाधिमरण करनेका उपदेश है तब आपका उक्त कथन विरुद्ध है। २०७
- २११ ज्ञानी सदा ज्ञानभावमें कहा रहता है ? क्या खाता-पीता सोता नहीं है ? २१०
- २१२ चौथे गुणस्थानमें स्वरूपाचरणकी बात आपने कैसे कही ? २११
- २१३ ५० दौलतरामजीने छहदालामें महाव्रत वर्णनके बाद स्वरूपाचरण लिखा है ? २१२
- २१४ सम्यग्दर्शनके आठ अंगोंका क्या स्वरूप है ? २१३
- २१५ सम्यग्दृष्टि यथाथं दृष्टि है तब साधुकी मलिनतामें घृणा कैसे न करेगा ? २१३
- २१६ डाक्टर-नर्स-मेहतर सब सेवा करने वाले सम्यग्दृष्टि हैं। निर्विचिकित्सा अंगका सही पालन वे ही करते हैं। २१४
२१७. धर्म पालनके साथ आजीविका करने वाले क्या धर्मके पालक नहीं हैं ? २१४
- २१८ घृणाका अभाव तो भ्लेक्ष भी करते हैं चोर अघोरी भी करते हैं क्या वे सम्यक्त्वो हैं ? २१४

२१९. सम्यक्स्त्री धर्मात्मासे प्रीति करता है पर पापियोसे तो घृणा करता है तब यह भी सर्वत्र घृणाका त्यागी नहीं है । २१४
- २२० क्या जैन साधु शुद्धाशुद्धका विवेक नहीं रखते ? २१५
- २२१ निर्मोहका अर्थ तो निर्दय है सम्यक्स्त्री निर्मोह भी हो दया भी करे कैसे समभव है ? २१५
- २२२ उपगृह्यन दोष छिपानेको कहते, क्या बड़े पुण्योकी गलती छिपाना या सर्वसाधारण की ? २१६
- २२३ परदोष प्रकाशन सम्यक्त्वका गुण मानना चाहिए न कि दोष ढाकना ? २१६
- २२४ धर्मात्माके दोष फिर कैसे दूर किए जाय ? २१७
- २२५ भगवान्का रथोत्सव करना अब प्रभावनाका अंग नहीं है अतः बंद करना चाहिए ? २१८
- २२६ लौकिक शिक्षामे व्यय क्या अपव्यय है ? २१९

अथ बन्धाधिकारः

- २२७ क्या वीतरागी छद्मस्थके या केवलीके कर्मबन्ध नहीं होता ? २२३
- २२८ एक समयकी स्थितिबंध तो केवलीके भी बताया है ? २२३
- २२९ जब योगक्रिया पञ्चैन्द्रियके विषय बंधके कारण नहीं है तो बंधके कारण क्या है ? २२३
- २३० मूल कलशमे "नृणां" शब्द है तब क्या बंध केवल मनुष्योंको होता है ? २२४
- २३१ जो कर्म करेगा वही भोगेगा "जो कर्ता सो भोक्ता" यह लोकोक्ति गलत है ? २२६
- २३२ अनुभवनकालमे परके ऊपर उपयोग जावे तो क्या कर्मबंध इतनेसे हो जायगा ? २२७
- २३३ अनुभवन करनेवाला सम्यग्दृष्टि क्या लोकसे न्यारा है जो किसीकी चिन्ता नहीं करता ? २२७
- २३४ यदि कोई किसीका उपकार अपकार नहीं करता तो पुण्य-पापका हो अभाव होगा तब ससारका ही अभाव मानो । २२७
- २३५ मिथ्यादृष्टि भ्रमदृष्टि है । भ्रम तो असत्य है । तब ससार भी असत्य है ? २२७
- २३६ जिसे रस्सीमे सर्पज्ञान है वह तो असत्य ज्ञान है ? २२७
- २३७ भ्रम भी सत्य है और भ्रमरहित भी सत्य है ऐसा कथन विरुद्ध है ? २२८
- २३८ छोटा बड़ापना तो व्यवहार सापेक्ष है । यथार्थमे कोई छोटा-बड़ा नहीं है । २२८
- २३९ पर-कर्तृत्व सत्य है, परके उपकार अपकार करनेमे ही तो पुण्य पाप है । २२८
- २४० भावनामात्रसे पुण्य हो तो बड़ा सरल है । करना कुछ नहीं है पुण्य हो ही जायगा । २२८
- २४१ बिना किए कैसे उपकार अपकार हो जाते हैं, उनसे हम पुण्य-पापमे कैसे बंध जाते हैं ? २२८
- २४२ यदि पुण्योदयके बिना वह सुखी हो सकेगा तो हमारी उसे सुखी करनेकी चेष्टा व भावना निष्फल है ? २२९
- २४३ जब परकी बुराई भलाई हम न कर सकें तो पुण्य-पापसे कैसे बंध गए ? २२९
- २४४ भगवान् केवल उपदेश कर सकते हैं किसीको मोक्षमे नहीं धर सकते ? २२९
- २४५ भगवान् वीतराग है उनमे पर कर्तृत्व न हो पर सरागी ससारीमे तो है ? २२९
- २४६ क्या केवल परिणामोंसे ही बंध होता है ? २२९
- २४७ जब परका बुरा भला कर ही नहीं सकता ता भावना करना भी निष्फल है ? २३०
- २४८ क्या ईश्वर द्वारा प्राणी कर्मफल नहीं पाते ? २३१

- २४९ परका घात करनेवालेको आत्मघाती कैसे कह सकते हैं ? २३१
- २५० अध्यवसान तो शुभ-अशुभ दोनों है तब सम्यक्त्वी भी तो परकर्तृत्वके शुभ अध्यवसानसे है । पुण्यबंध करना होगा । अन्यथा पुण्यबन्ध भी कैसे ? २३२
- २५१ व्यवहारसे आदर करनेवाला मायाचारी है क्या जो परमार्थसे नहीं करता ? २३२
- २५२ यदि परमार्थसे धर्मात्माकी सेवा करता है तो उसे पुण्यरूपबधन भी क्यों होता है ? २३२
- २५३ यदि दोनों पुण्यपापबध करते हैं तो क्या भेद रहा मुक्ति दोनोंको न होगी ? २३२
- २५४ क्या अध्यवसान भाव सम्यग्दृष्टिके नहीं होता, बंध तो होता है ? २३३
- २५५ जब बंध होता है, तो अध्यवसान भाव क्यों न माना जाय ? २३४
- २५६ क्या गृहस्थ सम्यग्दृष्टिकी मोहकी जड़ नहीं कटी ? तब वह सम्यग्दृष्टि कैसे ? २३५
- २५७ यदि व्यवहार सर्वथा त्याज्य है, तब तो यह एकान्त उपदेश भी त्याज्य है ? २३६
- २५८ वस्तुका स्वभाव क्या है ? २३८
- २५९ जब वस्तु स्वयं परिणमनशील है तो स्वयं परिणमेगा, निमित्तकी चर्चा क्यों की गई ? २३८
- २६० कर्मोदय यदि रागादिका निमित्त है तो क्या ज्ञानीके कर्मोदय नहीं होता ? २३९
- २६१ जब परिणमनशीलता स्वभाव है तब कर्मोदयमे विभाव परिणमन न करे यह असंभव है ? २३९
- २६२ क्या मिट्टीकी स्वेच्छापर है कि वह घट बने या न बने ? २३९
- २६३ क्या स्वेच्छा करने मात्रसे मुक्ति हो जाती है ? २४०
- २६४ यदि इस कालमे हम मुक्ति जाना चाहें तो क्या कर्मोदयको उपेक्षा कर सकते हैं ? २४०
- २६५ यदि स्वेच्छासे सभी परिणमन हो तो मुनिको भी दोष क्यों होगा, प्रायश्चित्त वे क्यों करते हैं ? २४०
- २६६ वही आत्मा कर्ता भी है अकर्ता भी है, यह तो विरुद्ध कथन है ? २४१
- २६७ एक ही अशुद्धात्माको कर्ता और अकर्ता कहना संगत है क्या ? २४१
- २६८ मुनिको भी यदि दोष लगते हैं तो बंध भी होगा, तब ज्ञानी अबधक कैसे ? २४१
- २६९ यदि गृहस्थ भी रागादिरूप न परिणमे तो मुक्त हो सकता है क्या ? २४२
- २७० वस्त्रादि बाह्यवस्तु है उससे मोक्षमार्ग कैसे रुकेगा ? मोक्ष तो परिणामोकी शुद्धतासे होता है ? २४२
- २७१ जब बन्ध परिणामोसे है तब मुक्ति भी परिणामोसे ही होगी बाह्यक्रियाएँ कुछ भी हो ? २४२
- २७२ यदि बाह्यपरिग्रह ही रागादिका हेतु है तब तो पशु पक्षी वीतरागी ही हैं उनके पास कोई बाह्यपरिग्रह नहीं है ? २४२
- २७३ यदि रागका त्याग हो, तो परिग्रह ग्रहण ही न होगा, अतः पहिले राग ही त्यागना चाहिए ? २४४
- २७४ रागका त्याग ही निश्चय मार्ग है, बाह्यका त्याग व्यवहार है जो हेय है । २४४
- २७५ निमित्त कारण नहीं हो सकता, क्योंकि कार्यके साथ उसकी व्याप्ति नहीं है । २४५
- २७६ शुभरागरूप महाव्रतादिसे क्या वीतरागभावकी उत्पत्ति है, या शुभरागके अभावसे ? २४५
- २७७ क्रम तो ठीक है पर शुभरागका अभाव ही तो शुद्धताका कारण हुआ । २४६
- २७८ बंधका कारण शुभराग क्या कश्चित् भी उपादेय माना जा सकता है ? २४६

मोक्षाधिकार

२७९. पुरुष और बन्ध वस्तुतः भिन्न-भिन्न है तब प्रज्ञासे उसे भिन्न करनेका क्या अर्थ है ? २४९
२८०. सदाचार ही मुक्तिका साधन है, तब अन्य तत्त्वज्ञान आदिका क्या उपयोग है ? २४९
२८१. जब आत्मा कर्म भिन्न-भिन्न हुए तो दोनो मुक्त हुए, तब आत्माके मुक्त की ही चर्चा क्यों आई ? २५१
२८२. अज्ञानी तो जड़ समान है तब उसे बधा है कि छूटना है यह उपदेश क्यों ? २५२
२८३. पुरुषार्थ जगाने मात्रसे काम हो जाता है क्या ? २५२
२८४. उपयोग लक्षणवाला आत्मा ज्ञान-दर्शनमय है उसे चैतन्यमात्र क्यों कहा ? २५४
२८५. चेतनामे द्विविधता स्वयंके कारण है या पदार्थकी द्विविधताके कारण है ? २५४
२८६. राग और आत्मामे क्या प्रदेशभेद है ? यदि है तो राग कौनसा द्रव्य है ? २५५
२८७. जब दोनो अभिन्न प्रदेशीय हैं तो उन्हें भिन्न वस्तु कैसे कहा गया ? २५५
२८८. आत्माके ज्ञान-दर्शन आदि गुण आत्मासे वस्तुतः पृथक् तो नहीं है ? २५५
२८९. द्रव्य और वस्तु दोनो एक हैं फिर आपने उनमे भेद कैसे किया ? २५५
२९०. चेतयिता-ज्ञान-दृष्टा ये शब्द भिन्न-भिन्न हैं, इन्हें एक कैसे कहा ? २५६
२९१. आत्मामे ही ज्ञान है उसीमे राग है अन्यत्र नहीं है तब रागको अनात्मोप क्यों कहा ? २५७
२९२. जीवमे होनेवाले रागादिक जीवके भाव हैं, तब इन्हें परभाव क्यों कहा ? २५८
२९३. रागादि विकार अनादिसे हैं तब उनका ससर्ग कैसे छूट सकता है ? २५८
२९४. जीव कर्मबन्धनमे है कर्म छोड़े तभी छूट सकता है । २५८
२९५. स्वस्त्री-स्वपुत्रको स्वीकार करनेवाला महाजन है उसे अपराधी तथा बधनबद्ध कैसे कहते हैं ? २६०
२९६. प्रमाद क्या है ? उससे हानि क्या है ? उससे बचनेका क्या उपाय है ? २६१
२९७. आत्महितमे सावधान पञ्चपरमेष्ठीकी भक्तिरूप शुभराग करता है उसे प्रमाद कैसे कहा ? २६२
२९८. प्रतिक्रमण क्या है ? वह मोक्षमार्गीको क्या इष्ट है ? उसके कितने प्रकार हैं ? २६२
२९९. समयसारमे प्रतिक्रमणको विषकुम्भ कहा है, अप्रतिक्रमणको अमृतकुम्भ इसका विवेचन करें । २६३
३००. प्रतिक्रमण करनेवाला साधु यदि अपराधी है तो प्रतिक्रमण उसे नहीं हो करना चाहिए । २६३
३०१. शुद्धोपयोगीका अप्रतिक्रमण अमृतकुम्भ कहा, पर प्रतिक्रमण करनेवाला तो उसी मार्गपर जाता है ? २६३
३०२. कलशमे 'मुनि' शब्द क्यों दिया । आत्मनिष्ठ गृहस्थ भी वह भी परमशुद्धताको प्राप्त हो सकता है । २६५
३०३. क्या वस्त्रमात्र रहनेमे शुद्धोपयोगमे बाधा है । २६५
३०४. क्या नग्नता आत्मशुद्धिमे साधक है । तब द्रव्यालिंगो साधु परमहंस आदि भी मुक्ति क्यों नहीं प्राप्त करते । २६५
३०५. मनकी नग्नता ही यथार्थ मुनित्व है, तब तनकी नग्नता क्यों आवश्यक है । २६६

- ३०६ बाह्य परित्यागका भी फल-पद प्रतिष्ठा-लोक मान्यता है उसे निष्फल क्यों कहा ? २६६
 ३०७ लोकके अन्तर्मे ऊपर मोक्ष है, वहा जानेपर शुद्ध दशा क्या स्वयं हो जाती है ? २६७
 ३०८ स्थानका भी तो महत्त्व है, क्योंकि वे पवित्रात्मा वहा ही जाती है ? २६७

अथ सर्वविशुद्ध ज्ञानाधिकारः

- ३०९ कारीगिर ही सुन्दर मूर्ति बनाता है अन्यथा सुन्दर कैसे बनती ? २६९
 ३१० कारीगिर मूर्ति बनाता है या प्रकट करता है ? ठकी हो तो प्रकट करना कहेगे २६९
 ३११ आपका अर्थ ठीक नहीं है ऐसा अर्थ कलशका है कि अज्ञानी परकर्ता है ज्ञानी होनेपर परकर्ता नहीं रहता । २७०
 ३१२ यह कैसे जाना कि शब्दार्थसे अभिमतार्थ भिन्न है ? २७०
 ३१३ निश्चयसे जीव कर्ता न हो, पर व्यवहारसे तो परका कर्ता है । २७१
 ३१४ रागादि भी पर है तब परद्रव्यका अकर्ता ही कहो, परका अकर्ता कहना और रागादिका कर्ता कहना न्याय संगत नहीं है । २७१
 ३१५ रागादिको कथंचित् भिन्न बताया तो क्या कथंचित् आत्मासे अभिन्न भी है ? २७१
 ३१६ अज्ञान दशा क्या है और ज्ञान दशा क्या है ? २७१
 ३१७ दोनों दशाओं (ज्ञान ओर अज्ञानदशा) से जीवमे क्या अन्तर पडता है ? २७२
 ३१८ जो आत्मा स्वभावसे ही शुद्ध है उसमे अज्ञान अपना प्रभाव कैसे डाले ? २७३
 ३१९ कर्मोदय जन्य पीडाके अनुभवन कालमे ज्ञानी अज्ञानीमे क्या अन्तर पडता है ? २७४
 ३२० तन्मय होकर भोगे या अतन्मय होकर भोगे तो भोगना तो पडेगा ही । २७४
 ३२१ पूर्वकर्मका फल भोगना ही पडता है यह नियम क्या केवल अज्ञानोके लिए है ? २७४
 ३२२ क्या यह सम्भव है कि कर्मका तोष उदय हो परन्तु जीव दुखी न हो, तत्त्वज्ञानकी चर्चा करे ? २७४
 ३२३ जागृत दशाका कोई दृष्टान्त बताइए जो शारीरिक दुरवस्थामे भी दुखी न हो ? २७५
 ३२४ लोकमे अज्ञानकारको निरपराध मानते है पर आपने अज्ञानीको अपराधी बताया ज्ञानीको निरपराध यह तो लोक विरुद्ध है ? २७७
 ३२५ ज्ञानी तो सम्पद्दृष्टि गृहस्थ भी है, ज्ञानी निबन्ध और मुक्त है तब मुनिपद धारण करनेकी क्या आवश्यकता है ? २७७
 ३२६ जीवको विकारी भाव बाधे हैं या ज्ञानावरणादि कर्म बाधे हैं ? २७८
 ३२७ ज्ञानीके क्या विकारी भाव मिट गये हैं जो उसे अबधक कहा है ? २७८
 ३२८ रागादि जनक सामग्री देखकर ज्ञानीको राग क्यों नहीं आता ? २७८
 ३२९ कोई दृष्टान्त बताइए जब ज्ञानी जानकर भी राग न करता हो ? २७८
 ३३० कर्तृत्वके अभावमे भी भोक्तृत्व है जैसे नेत्र पदार्थका कर्ता नहीं पर भोक्ता है ? २७९
 ३३१ हम भी जिन पदार्थोंके कर्ता नहीं हैं उनके भी पञ्चेन्द्रियोसे भोक्ता हैं ? २७९
 ३३२ सुन्दर-असुन्दर, सुगन्ध-दुर्गन्धमे समताभाव तो अज्ञान है ? २८०
 ३३३ भक्ष्य-अभक्ष्यमे माता-पत्नीमे समान भाव रख भोगने वाला क्या समताभावी अबधक है ? २८०

- ३३४ रागादिका कर्ता जीव है, तब जीव पुद्गलका कर्ता हुआ क्योंकि रागादिको पौद्गलिक कहा गया है ? २८१
३३५. लोकमे तो पर कर्तृत्व माना जाता है ? २८१
- ३३६ पर कर्तृत्व या ईश्वर कर्तृत्व मान लेने से मोक्षमार्गमे क्या बाधा है ? २८२
- ३३७ रागादि किसके कार्य हैं ? उन जीव पुद्गल दोनोंके सयोगज भाव ही मानना चाहिए । २८४
- ३३८ केवल कर्मका कार्य रागादिक हैं क्या ? २८४
- ३३९ प्रकृतिका कार्य होनेपर भी विकार चेतनमे होता है तो क्या आपत्ति है ? २८५
- ३४० क्या शुद्ध जीव भिन्न और अशुद्ध जीव भिन्न ही पाये जाते हैं जीवकी ऐसी दो जातियां हैं ? २८५
३४१. द्रव्यकर्मको कारण भावकर्मको उसका कार्य मानना चाहिए ? २८५
- ३४२ दो द्रव्य मिलकर एक परिणमन तो करते है मनुष्य देवादिपर्याय दो द्रव्योंकी है । २८५
- ३४३ सर्वत्र शास्त्रोमे कर्मको ही जीवके विकारका कर्ता कहा है अतः आपका कथन कैसे अविरोध है ? २८७
- ३४४ कर्मके उदयके साथ जीव विकारका अन्वय व्यतिरेक हो अतः कर्म ही कर्ता है ? २८७
- ३४५ क्षणिकवादकी विरोधिनी चैतन्यकी कौनसी चमत्कृत क्रिया है ? २८८
- ३४६ क्षणिकवाद तो जैनमतमे भी है मनुष्य पर्याय पाप करती है अन्य पर्याय भोगती है ? २९०
- ३४७ क्या जैनागमके सूत्रोको माननेसे ही मोक्ष प्राप्त होता है ? २९१
- ३४८ क्या है जैनागमकी मान्यता जिसे स्वीकार करनेसे मोक्ष होता है ? २९१
- ३४९ जब व्यवहार निश्चय दो दृष्टियां हैं वस्तुको भिन्न-भिन्न ही दोनो देखती हैं तब विरोध होनेसे दोनो ही गलत हैं ? २९३
- ३५० दो दृष्टियां वस्तुका निर्णय भिन्न-भिन्न करें तो दोनो सही कैसे हो सकती हैं ? २९४
- ३५१ वस्तु तो जैसी है वैसी रहेगी परस्पर विरोध कथन करनेवाले नयोमे कोई एक सही होगा । २९४
- ३५२ वस्तु दो प्रकार कैसे हो सकती है वह भी परस्पर विरोधताको लेकर ? २९४
- ३५३ यदि दोनो नय सही है तो अध्यात्मवादियोका कथन कि निश्चय सत्यार्थ प्रतिपादक है गलत है ? २९४
- ३५४ इसमे तो कथनमात्र भी विरोध नही प्रतीत होता । २९४
- ३५५ अब हम इस नतीजे पर पहुँचे कि दोनो नय सही हैं अध्यात्मवादियोका कथन ही गलत है । २९५
- ३५६ आप सभीको सही कह देते हैं क्या कुछ गलत होता ही नही है ? २९५
- ३५७ रस्सीको साप, काचको मणि समझ लेनेवाले मिथ्यावादी नही है ? २९५
- ३५८ वे दोनो भ्रममे हैं जैसा पदार्थ है वैसा नही देखते ? २९५
- ३५९ भ्रम कैसे सत्य है यदि भ्रम सत्य है तो भ्रमित व्यक्ति ही सत्यवादी है ? २९५
- ३६० भ्रम दूर होनेपर यदि पश्चात्ताप करते हैं तो भ्रममे रहना ही ठीक था ? २९५
- ३६१ सत्य-असत्यको, असत्य सत्यको झूठा कहेगा तब निर्णय कैसे होगा ? २९६
३६२. निश्चय व्यवहारका असत्य कहता है आपने भी समर्थन किया है तब वह कैसे गलत है ? २९६
- ३६३ क्या निमित्त है नही ? एक ही उपादानसे कार्य होता है ? २९६
३६४. निश्चय है यह एकान्त है, व्यवहार कथञ्चित् सत्य है वह अनेकान्त है । २९७

- ३६५ निश्चयनय सत्य है तब व्यवहार असत्य ठहरा फिर उसे कथचित् सत्य क्यों कहा ? २९७
- ३६६ पञ्चाध्यायीमे निश्चयका प्रतिषेधक व्यवहारको प्रतिषेध्य कहा है तब दोनो नय सापेक्ष कहाँ हुए ? २९८
- ३६७ दोनो नयोका सुमेल कहाँ है जबकि निश्चयाश्रित मुनि ही निर्वाण पाते हैं ? २९९
- ३६८ कर्तृकर्मभाव एक पदार्थमे हो या न हो इससे आत्महितका क्या सम्बन्ध है ? २९९
- ३६९ व्यवहारका विषय उसकी दृष्टिमे सत्य है । अतः सत्यको स्वीकार करना चाहिए । ३००
- ३७० गुड उपादेय, गोबर अनुपादेय, ऐसा एकान्त नहीं है गुडसे खराब भूमि गोबरसे लीपी जाती है अतः वह भी उपादेय है ? ३००
- ३७१ उपचार कथन व्यावहारिक है, या अव्यावहारिक ? ३०२
- ३७२ क्या मूल पदार्थसे भिन्न सभी पदार्थ निमित्त होते हैं ? ३०२
- ३७३ फिर उस निमित्तको कर्त्ता क्यों नहीं कहा जाता ? ३०३
- ३७४ जगत्के प्राणियोंको देखकर यदि आचार्य दुखी है तो उनका दुख हमसे ज्यादा हुआ ? ३०३
- ३७५ भगवान् केवली करुणावान् हैं तब यह तो शुभराग है तब इस आकुलताके होते हुए अनन्तसुख उन्हें कैसे है ? ३०३
- ३७६ तब भगवान् क्या करुणानिधान नहीं हैं, कहा तो जाता है । ३०३
- ३७७ वीतरागो जब किसीका बुरा-भला नहीं कर सकते तो उनकी पूजासे क्या लाभ है ? ३०३
- ३७८ ठीक है अपना सुधार हम कर लें पर उनकी पूजा क्यों करे ? ३०४
- ३७९ सहस्रनाममे उन्हें दयाध्वजः दयामूर्ति लिखा है क्या यह मिथ्या है ? ३०४
- ३८० निर्दय तो हिंसकको कहते है भगवान्को ऐसा कहना अज्ञान है ? ३०४
- ३८१ आचार्य दुखके साथ कहते है यह कहना गल्त है वे भी तो वीतरागी हैं ? ३०४
- ३८२ फिर उन्हें वीतरागो क्यों कहते हैं ? ३०५
- ३८३ शुभराग छाड़ने लायक है तब वे उसे करते क्यों हैं ? ३०५
- ३८४ लोकमे ऐसा व्यवहार है कि मैंने उसका भला किया, क्या यह मिथ्या है ? ३०६
- ३८५ क्या परमार्थसे अन्य वस्तु निमित्त भी नहीं है ? ३०६
- ३८६ परिणमनशील भी पदार्थ बिना निमित्तके कैसे परिणमेगा ? ३०६
- ३८७ मैंने अमुकको सहायतासे कार्य किया, क्या यह कथन मिथ्या है ? ३०६
- ३८८ आपने निमित्तको कुछ स्थान तो दिया, अध्यात्मवादी तो कहते हैं कि निमित्त कोई वस्तु नहीं है ? ३०७
- ३८९ क्या चेतनमे अन्यका प्रवेश नहीं है ? तब केवली समस्त पदार्थके प्रकाशक कैसे हैं ? ३०८
- ३९० क्या यह सत्य है कि ज्ञान ज्ञेयरूप नहीं होता, तब सबको केवली कैसे जानते हैं ? ३०९
- ३९१ जब सभी पदार्थ अपने-अपने स्थानमे हैं तब ज्ञानमे क्या दिखाई देता है ? ३०९
- ३९२ जब ज्ञानमे दिखाई देते हैं तब या तो भ्रम है, या पदार्थ एक सामने है एक ज्ञानमे है दो-दो पदार्थ हैं ? ३०९
- ३९३ बात तो सत्य है तब ज्ञान या दर्पणमे पदार्थकी छाया पडती है ? ३१०
- ३९४ यथार्थ क्या है पदार्थ ज्ञानमे आता नहीं, पदार्थ ज्ञानमे जाता नहीं तब बड़ी उल्लेखन है । ३१०
- ३९५ ज्ञान-अज्ञान मात्र है या वह ज्ञेयरूप भी है ? ३१०

- ३९६ रागद्वेष आत्माके स्वभाव नहीं हैं तो किसके स्वभाव हैं ? ३१२
- ३९७ रागद्वेष आत्मोपादान है तब वे आत्मस्वभाव हो हैं ? ३१२
- ३९८ रागद्वेष अनादिसे हैं अतः उन्हें आत्मस्वभाव ही मानना चाहिए ? ३१३
- ३९९ अचेतनमें रागद्वेष नहीं होते तब आत्मामें होनेसे वे आत्मोपादान ही है ? ३१३
- ४०० केवलज्ञानको आपने पर्याय कहा तो क्या वह उत्पन्नध्वसी है ? ३१४
- ४०१ कहा तो जाता है कि वह आत्माका स्वभाव है कर्मक्षयसे प्रकट होता है ? ३१४
- ४०२ राग मोहका अज्ञान ज्ञानावरणका कर्म है, कारण भेदसे कार्य भेद मानना चाहिए । ३१४
- ४०३, रागादि आत्मामें स्वयं होते हैं, और वे विभाव हैं यह परस्पर विरुद्ध कथन है । ३१५
- ४०४, रागद्वेष कर्मकृत है आत्मकृत नहीं है । ३१५
- ४०५ क्या स्वकर्तृत्व मान लेनेसे रागादि छूट जाते हैं ? ३१७
- ४०६ व्यवहारनय यदि मिथ्या है तो उसका आश्रय कर करणानयोग आचार्यानि क्यो बनाए ? ३१७
- ४०७ परनिमित्तता मानने वालेको यहाँ अब कह दिया यह तो निश्चयैकान्त है । ३१७
- ४०८ रागादिकी उत्पत्ति पुत्रादि धनादिसे अविनाभावी है अतः वे भी कारण है ? ३१८
- ४०९ कर्मोदयमें जीव रागी द्वेषी बनता है इसमें उसका क्या दोष है ? ३१९
- ४१० ज्ञानी हो या अज्ञानी कर्मोदयसे पीड़ित होते हैं, उनका क्या दोष है ? ३१९
- ४११ अपराधीको कष्ट या फासीकी सजा देने वाला भी तो अपराधी है हिंसक है ? ३१९
- ४१२ यदि न्यायाधीश उग्र सजा न दे फासी न दे तो क्यो पीड़ित होता ? ३१९
- ४१३, फासीसे तो उसकी हत्या होती है अतः फासी न देकर लम्बी कैदकी सजा देना उचित है । ३२०
- ४१४ भोगोपभोग सामग्री सामने हो तो इच्छा हो जाती है यह प्राकृतिक है । ३२०
- ४१५ बिना निर्जरा किए केवल "मैं शुद्ध बुद्ध हूँ" ऐसा अनुभव करनेसे क्या केवलज्ञान हो जाता है, क्या मन चिन्तामणि है ? ३२२
- ४१६ प्रतिक्रमण आदि तीनोंका क्या स्वरूप है ? तीनों एक साथ हो सकते हैं ? ३२३
- ४१७ मेरे पाप मिथ्या हो जायें ऐसा कहनेसे क्या वे पाप छूट जाते हैं ? ३२६
- ४१८ यदि प्रतिक्रमणसे दोष दूर हो जाते हैं तो फिर बार-बार दोष क्यो होते हैं ? ३२६
- ४१९, क्या बिना भोगे असमयमें भी कर्म निर्जराको प्राप्त हो जाते हैं ? ३२७
- ४२० तपसे कर्म निर्जराको प्राप्त हाते हैं यह ठीक है पर यहाँ तो मैं आत्मामें प्रवर्तता हूँ इतना मात्र कहा तो निर्जरा कैसे संभव है ? ३२७
- ४२१ कर्म और उसके फलसे मेरी आत्मा भिन्न है ऐसा कहनेसे क्या अज्ञान चेतना मिट जाती है ? ३३१
- ४२२, भावना करने वाला अपनेमें केवलज्ञान कैसे प्रकट करे ? ३३१
- ४२३ यदि स्वेच्छासे यह हो सकता तो क्यो अज्ञानी रहता ? ३३१
- ४२४ जब कर्मोदय ज्ञानीके भी है तब वह कर्मफल चेतनासे भिन्न कैसे कहा जाय ? ३३१
- ४२५, पार्श्वनाथ भगवान् तो महान् थे वे ऐसा कर सके । पर सामान्य जन भी कर सकता है क्या ? ३३२
- ४२६ रत्नत्रय स्वरूप मोक्षमार्ग माना है तब यहाँ ज्ञानमात्रसे मुक्ति कैसे कही ? ३३५

- ४२७ आत्मा अनादिसे ही ज्ञानानन्दस्वरूप है उसे प्राप्त क्या करना है ? ३३९
- ४२८ जब आत्मा अपना स्वरूप नहीं छोड़ती तब परमगुरु भी क्या हानि ? ३४०
- ४२९ जब बाह्य वेष मोक्षमार्गमें अकिञ्चित्कर हैं तो साधु दिग्म्बर वेष क्यों धारण करते हैं ? ३४०
- ४३० दिग्म्बर वेष जब कोई वेष ही नहीं तब उसके ममत्वका क्यों निषेध है ? ३४०
- ४३१ दिग्म्बर वेषका अहंकार मिथ्या कल्पना ही है, उसका क्या निषेध ? ३४०
- ४३२ जब दिग्म्बरता कुछ अपनेमें है ही नहीं तो अहंकार कैसा ? यदि उसका अहंकार है तो वह वस्तुभूत है ? ३४१

स्याद्वाच अधिकार व साध्य साधक अधिकार

- ४३३ ज्ञेयके आधार पर ज्ञान है अतः ज्ञान ज्ञेयसे अलग स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रखता ? ३४६
- ४३४ निर्विकल्प ममाधिगत साधुके ज्ञानसे सभी ज्ञेय बाहिर रहते हैं यदि ऐसा न माना जाय तो निर्विकल्पता न रहेगी ? ३४७
- ४३५ आत्मा अन्य ज्ञात्माओका ज्ञेय है, स्वयंके ज्ञानका ज्ञेय नहीं ? ३४७
- ४३६ दीपक क्या स्वको जानता है कि मैं दीपक हूँ ? तब दृष्टान्त कैसा ? ३४७
- ४३७ अद्वैतवाद क्या आप स्वीकार करते हैं तब तो सभी अद्वैतवाद प्रमाण है ? ३४७
- ४३८ जब ज्ञान है तो ज्ञेय है, अतः सबको ज्ञानरूप मानना चाहिए अद्वैतवाद ही सत्य है ? ३४९
- ४३९ ज्ञानमें ज्ञेयाकार पराश्रित हैं अतः वे ज्ञानके लिए कलङ्क है, स्वभाव नहीं ? ३५१
- ४४० यदि विविध ज्ञेयाकार परिणमन ज्ञानका स्वरूप है तब निर्विकल्प समाधिका उपदेश क्यों ? ३५२
- ४४१ ज्ञानकी विशुद्धता केवल स्वज्ञेय मात्र जाननेमें है तब केवलीका ज्ञान भी ऐसा ही होता चाहिए ? ३५२
- ४४२ केवलीका ज्ञान 'केवल' ज्ञान ही है । विविध ज्ञेयाकारता केवलताका विघातक ही है । ३५२
- ४४३ ज्ञानका स्वरूप दर्पणके समान स्वच्छ है ज्ञेयाकार होना ज्ञानका विकार है ? ३५६
- ४४४ ज्ञेयाकार ज्ञानमें आते जाते हैं, वे स्वभाव नहीं हो सकते स्वभाव तो त्रैकालिक होता है ? ३५६
- ४४५ ज्ञेयाकार ज्ञानमें अनादिसे नहीं थे केवलज्ञान होनेपर आये हैं तब अनतकाल कैसे रहेंगे वे भी तो परिवर्तनशील हैं ? ३५७
- ४४६ ज्ञानका स्वभाव तो सदा एक सा रहना चाहिए ? ३५७
- ४४७ परनिमित्तक रामादि यदि विकार हैं तब परनिमित्तक ज्ञेय भी ज्ञानके विकार हैं ? ३५७
- ४४८ ज्ञेय न हो तो ज्ञान किसका ? अतः ज्ञानकी स्थिति ज्ञेयके ही आधीन है । ३५९
- ४४९ पदार्थ हो तो ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है तब प्रत्यक्ष ज्ञानकी प्रमाणता पराधीन है । ३६०
- ४५० परमें आत्मरूप देखने वाला नष्ट कैसे है उसका स्वरूप तो त्रैकालिक है ? ३६१
- ४५१ स्वभावकी भूल तो हो सकती है परन्तु स्वभावका नाश नहीं हो सकता ? ३६१
- ४५२ स्वरूप जब अनादिसे था तब उसकी उपलब्धि क्या करना वह तो है ही ? ३६१
- ४५३ आत्मामें तो अनन्त गुण हैं तब उसे ज्ञानमात्र क्यों कहा गया ? ३६५
- ४५४ मुख्य वस्तु लक्ष्य है उसे ही जानना चाहिए । लक्षण द्वारा उसे जाननेका व्यायाम क्यों ? ३६६
- ४५५ आत्मा और ज्ञान पृथक् नहीं है तब उसमें लक्ष्यलक्षणका भेद क्यों किया ? ३६६

४५६. अनेकान्त नीति जैनी नीति हो सकती है पर वही सत्य है यह कैसे ? ३६७
- ४५७ जैनी नीति अनिर्णयात्मक है, दोनों ओर झुकती है, कोई एक निर्णय नहीं देती ? ३६७
- ४५८ दो विरोधी धर्मों में समन्वय नहीं हो सकता अतः अनेकान्त काल्पनिक हैं ? ३६७
- ४५९ वस्तुका स्वरूप अनेकान्त पद्धति में उलझ जाता है ? ३६८
- ४६० ज्ञान आत्माका स्वभाव अनादिसे है तब उसके आश्रय करनेका क्यों उपदेश है ? ३६९
- ४६१ जब जीवकी ज्ञान निधि उसके पास थी, तब वह भूल कैसे सकता है ? ३७०
- ४६२ अनेकान्तके आश्रयसे आत्मोपलब्धि जब हो जाती है तब चारित्रिकी शर्त क्यों ? ३७०
- ४६३ महान्त पुण्यभाव है तब उससे शुद्धोपयोगकी प्राप्ति कैसे होगी ? ३७१
- ४६४ यदि मोक्षका हेतु स्वात्मरमण समयभाव है, तब व्यवहार चारित्र्य अनावश्यक ही है ? ३७१
- ४६५ बाह्यचारित्र्यका पालन करनेवाला शुभोपयोगी हो रहेगा ? ३७१
- ४६६ बाह्यचारित्र्य धारण करके भी गृहस्थ अपना उपयोग समूहाले तो शुद्धोपयोगी क्या नहीं बन सकता ? ३७१
- ४६७ यदि कोई गृहस्थ ऐसा करे तो क्या बाधा है क्या बाह्य दिग्गम्बर वेष साधक हैं ? ३७१
- ४६८ क्या साधुको नग्न होना आवश्यक है ? ३७२
- ४६९ गृह रहित साधु ही शुद्धोपयोगी होते हैं तो गृह रहित गृहस्थ तथा पशुपक्षी सभी शुद्धोपयोगी बन सकते हैं ? ३७२
- ४७० क्या दिग्गम्बरताके साथ साधुताकी व्याप्ति नहीं है ? ३७२
- ४७१ शुद्धोपयोगका फल अनन्त चतुष्टय है तब अविरत सम्यग्दृष्टि भी उसे प्राप्त कर सकेगा, उसे शुद्धोपयोग तो है ? ३७३
- ४७२ यदि उसे वस्तुतः शुद्धोपयोग नहीं है तो क्या उपचारमात्र है ? ३७४
- ४७३ पंचमसे दशम गुणस्थान तक कौनसा शुद्धोपयोग है ? ३७४
- ४७४ चतुर्थादि गुणस्थानोंमें लक्ष्य शुद्ध पर है, या कुछ शुद्धता भी है ? ३७४
- ४७५ शास्त्रोंमें शुद्धोपयोग श्रेणीगत साधुओंमें ही बताया है अतः आपकी व्यवस्था कैसे सुसंगत है ? ३७४
- ४७६ श्रेणीमें अशुद्धिपूर्वक राग है तो क्या वहाँ भी अज्ञानभाव है ? ३७५
- ४७७ स्याद्वाद अनेकनयात्मक है तब निर्विकल्प होनेकी बात तो स्याद्वादका तिरस्कार है ? ३७६

